

اموی حکمران کی مرموزہ صحابیت اور توثیق کے دواوی کا جائزہ
إِعْجَازُ الْبَيَانِ فِي شَوَاهِدِ الْجَرْحِ لِمَرْوَانَ

مروان بن حکم اموی

منتخب مباحث جرح و تعدیل



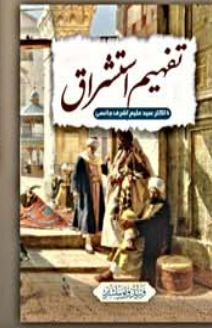
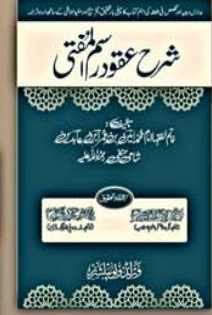
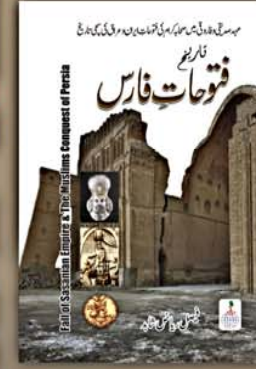
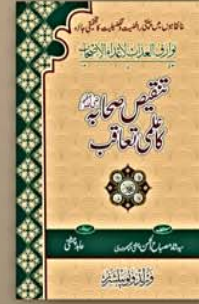
تالیف
مفتی ابو نعیم اویس بن علی
ایم، فیل، بی ایٹ پی ایچ ڈی اسکالر کراچی یونیورسٹی

وِلڈ ویو فورم پبلیشرز

مروان بن حکم اموی

منتخب مباحث جرح و تعدیل

مفتی ابو نعیم اویس بن علی



ورلڈ ویو پبلشرز دکان نمبر 11 اگلی مارکیٹ فرسٹ فلور، غسٹری سٹریٹ اردو بازار لاہور
04237236426 03333585426
worldviewforum786@gmail.com
Rs:900

اموی حکمران کی مزعومہ صحابیت اور توثیق کے دَعَاوی کا تحقیقی جائزہ

إِعْجَازُ الْبَيَانِ فِي شَوَاهِدِ الْجَرْحِ لِمَرْوَانَ

مروان بن حکم اموی

منتخب مباحث جرح و تعدیل

طباعتی تفصیلات

نام کتاب : مروان بن حکم اموی، منتخب مباحث جرح و تعدیل
تالیف : مفتی اعجاز بشیر
نظر ثانی : علامہ ڈاکٹر حامد علی
طبع اول : جمادی الاولیٰ ۱۴۴۲ھ / دسمبر ۲۰۲۰ء
مقام طبع : لاہور، صوبہ پنجاب، اسلامی جمہوریہ پاکستان
صفحات : ۴۸۸
تعداد :
قیمت :

ناشر

تالیف

مفتی اعجاز بشیر رحمۃ اللہ علیہ

(ایم، فل۔ بی ایڈ۔ پی ایچ ڈی اسکالر، کراچی یونیورسٹی)

فہرست مضامین

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱	شرفِ انتساب (Dedication)	۱۳
۲	مقدمہ (Preface)۔ خامہ فرسائی سے زیبِ داستاں کا سفر	۱۴
۳	مبحثِ اوّل: حکم بن ابوالعاص، صحابیت اور منتخب اختلافی جہات	۳۵
۴	اجمالی تعارف	۳۶
۵	جلاوطنی کی حقیقت	۳۷
۶	طبقات ابن سعد کی عبارت میں نقص اور درست عبارت کا تعین	۳۹
۷	شیخ ابن تیمیہ حنبلی کی عبارت	۴۱
۸	جلاوطن کیے جانے کی قابلِ اعتماد روایت	۴۲
۹	سند کی علمی و استنادی حیثیت	۴۴
۱۰	حکم بن ابوالعاص پر لسانِ نبوی سے لعنت کی حقیقت	۵۱
۱۱	سند کی علمی و استنادی حیثیت	۵۲
۱۲	شیخ ذہبی اور حافظ عسقلانی کے بیانات سے دھوکہ	۵۶
۱۳	ثبوتِ لعنت میں صحیح روایات	۵۷
۱۴	حکم بن ابوالعاص کے بارے میں ”معتدل موقف“	۶۱
۱۵	مبحثِ ثانی: عروان بن حکم، صحابیت اور توثیق کے مباحث	۶۴
۱۶	اجمالی تعارف	۶۵
۱۷	عروان کی صحابیت؟ حقائق و شواہد کا تجزیہ	۶۶
۱۸	۱۔ جمہورائیمہ و محدثین	۶۷
۱۹	صحابیت	۶۷
۲۰	روایت	۷۲

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۲۱	سماع	۷۴
۲۲	۲۔ بعض متوسطین علماء	۷۵
۲۳	ابن کثیر کی خطا اور معاصرین کے غلط استدلال کا جائزہ	۸۱
۲۴	اول: مروان کثیر جماعت کے نزدیک صحابی ہے	۸۱
۲۵	معاصرین کے استدلال پر نقد	۸۱
۲۶	دوم: وہ نبی کریم ﷺ کی زندگی میں پیدا ہوا	۸۳
۲۷	سوم: اس سے ”صحیح بخاری“ میں صلح حدیبیہ کی روایت نقل ہوئی	۸۴
۲۸	صحیح بخاری کی متعلقہ روایات پر تنبیہ	۸۶
۲۹	امام بخاری رحمہ اللہ کے بیان ”رضی اللہ عنہما“ سے دھوکہ دہی	۸۷
۳۰	”مسند احمد“ کی عبارت سے مغالطہ دہی کی مذموم کوشش	۹۰
۳۱	ابن کثیر کی ”البدایہ“ سے محبین مروان پر تازیانہ	۹۳
۳۲	۳۔ فقط روایت کے ثبوت میں احتمال کے حامی	۹۵
۳۳	شیخ ابوالعباس تقی الدین احمد ابن تیمیہ حنبلی، متوفی ۷۲۸ھ	۹۵
۳۴	عنوان سابق میں ممکنہ شخصیات کا اندراج اور حقائق، تحقیقی جائزہ	۹۶
۳۵	۱۔ شیخ ابونصر احمد کلاباذی، متوفی ۳۹۸ھ / شیخ ابوالولید باجی، متوفی ۴۷۴ھ	۹۶
۳۶	۲۔ شیخ شمس الدین محمد ذہبی شافعی، متوفی ۷۴۸ھ	۹۸
۳۷	۳۔ حافظ ابوالفضل احمد ابن حجر عسقلانی شافعی، متوفی ۸۵۲ھ	۱۰۰
۳۸	۴۔ شیخ حسین بن محمد دیار بکری، متوفی ۹۶۶ھ	۱۰۵
۳۹	شیخ دیار بکری کی عبارت سے حکیم صاحب کے انوکھے استدلال	۱۰۵
۴۰	صحابیت کے ثبوت میں ہاشمی صاحب کا ”تاریخ خمیس“ سے فریب	۱۰۷
۴۱	مروان کیلئے ”فتح مکہ“ اور ”حجۃ الوداع“ کے موقع پر ملاقات کی افسانہ سازی	۱۱۰

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۴۲	”صحیح بخاری“ کی روایت کا صحیح محمل اور ہاشمی کے فریب کا جائزہ	۱۱۱
۴۳	معرفت صحابیت کے پانچ اصولوں سے عروان کی صحابیت کا مطالبہ؟	۱۱۴
۴۴	عبداللہ بن زبیر اور مسور بن خرمہ رضی اللہ عنہما کی صحابیت سے ڈھال	۱۱۵
۴۵	حسنین کریمین رضی اللہ عنہما کی صحابیت سے ڈھال	۱۱۷
۴۶	زینب مخزومیہ رضی اللہ عنہا کی صحابیت سے استدلال اور مروانیت کو نصیحت	۱۱۹
۴۷	عروان نے خود کبھی روایت و صحابیت کا اقرار نہیں کیا؟	۱۲۱
۴۸	عروان خود اقرار کرتا تھا کہ ”وہ صحابی نہیں“	۱۲۳
۴۹	ابن عبد البر، متوفی ۴۶۳ھ کا مروان کو ”الاستیعاب“ میں درج کرنا	۱۲۹
۵۰	حافظ عسقلانی، متوفی ۸۵۲ھ کا مروان کو ”الاصابہ“ میں درج کرنا	۱۳۲
۵۱	عروان کے ”صحابی نہ ہونے“ پر ائمہ و محدثین کے اقوال	۱۳۵
۵۲	۱۔ امام محمد بن حسن شیبانی، متوفی ۱۸۹ھ، امام محمد بن ادریس شافعی، متوفی ۲۰۴ھ	۱۳۵
۵۳	۲۔ شیخ ابو فید مؤرخ بن عمرو سدوسی، متوفی ۱۹۵ھ	۱۳۶
۵۴	۳۔ امام محمد بن سعد بن منیع زہری، متوفی ۲۳۰ھ	۱۳۷
۵۵	۴۔ امام ابو عمرو خلیف بن خیاط، متوفی ۲۴۰ھ	۱۳۷
۵۶	۵۔ امیر المؤمنین فی الحدیث محمد بن اسماعیل بخاری، متوفی ۲۵۶ھ	۱۳۷
۵۷	۶۔ امام جرح و تعدیل عبید اللہ ابو زرعہ رازی، متوفی ۲۶۴ھ	۱۳۸
۵۸	۷۔ امام الحدیث ابو عیسیٰ محمد ترمذی، متوفی ۲۷۹ھ	۱۳۸
۵۹	۸۔ امام ابوالقاسم سلیمان بن احمد طبرانی، متوفی ۳۶۰ھ	۱۳۸
۶۰	۹۔ امام ابوالحسن علی بن عمر بغدادی دار قطنی، متوفی ۳۸۵ھ	۱۳۸
۶۱	۱۰۔ شیخ ابو عبد اللہ احمد حاکم نیشاپوری، متوفی ۴۰۵ھ	۱۳۹
۶۲	۱۱۔ شیخ ابو الفرج عبد الرحمن ابن جوزی حنبلی، متوفی ۵۹۷ھ	۱۴۰

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۶۳	۱۲۔ شیخ ابوالحسن علی بن محمد المعروف ابن قطان فاسی، متوفی ۶۲۸ھ	۱۴۱
۶۴	۱۳۔ شیخ شمس الدین محمد بن احمد ذہبی، متوفی ۷۴۸ھ	۱۴۲
۶۵	۱۴۔ شیخ خلیل بن کیکدی المعروف صلاح الدین علائی، متوفی ۷۶۱ھ	۱۴۲
۶۶	۱۵۔ شیخ علاء الدین ابن قلیچ مغطائی حنفی، متوفی ۷۶۲ھ	۱۴۳
۶۷	۱۶۔ شیخ شمس الدین محمد بن یوسف کرمانی، متوفی ۷۸۶ھ	۱۴۳
۶۸	۱۷۔ شیخ زین الدین ابوالفرج ابن رجب حنبلی، متوفی ۷۹۵ھ	۱۴۴
۶۹	۱۸۔ شیخ سراج الدین ابوفضص عمر انصاری، ابن ملقن، متوفی ۸۰۴ھ	۱۴۴
۷۰	۱۹۔ شیخ شہاب الدین ابوالفضل احمد ابن حجر عسقلانی، متوفی ۸۵۲ھ	۱۴۴
۷۱	۲۰۔ شیخ بدر الدین ابو محمد محمود عینی حنفی، متوفی ۸۵۵ھ	۱۴۸
۷۲	۲۱۔ شیخ احمد بن اسماعیل بن عثمان کورانی حنفی، متوفی ۸۹۳ھ	۱۴۹
۷۳	۲۲۔ شیخ شمس الدین عبد الرحمن سخاوی، متوفی ۹۰۲ھ	۱۴۹
۷۴	۲۳۔ شیخ جلال الدین عبد الرحمن سیوطی شافعی مصری، متوفی ۹۱۱ھ	۱۴۹
۷۵	۲۴۔ شیخ احمد بن محمد شہاب الدین قسطلانی مصری، متوفی ۹۲۳ھ	۱۵۰
۷۶	۲۵۔ شیخ الاسلام زین الدین ابویحییٰ زکریا انصاری، متوفی ۹۲۶ھ	۱۵۱
۷۷	۲۶۔ شیخ ابو عبد اللہ محمد بن عبد الباقی زرقانی مالکی، متوفی ۱۱۲۲ھ	۱۵۱
۷۸	مبحث ثالث: محدثین کی قبول روایات اور ائمہ کے توثیقی بیانات، نقد و تجزیہ	۱۵۲
۷۹	تمہیدی گفتگو	۱۵۳
۸۰	محدثین کے یہاں عروان کی روایات	۱۵۴
۸۱	صاحب ”صَحیح مُسْلِم“ امام قشیری رَضِیَ اللہُ عَنْہُ کی عروان سے براءت	۱۵۵
۸۲	امام ابن حبان رَضِیَ اللہُ عَنْہُ کا عروان اینڈ سنز کی مرویات سے پناہ مانگنا	۱۵۶
۸۳	امام بخاری رَضِیَ اللہُ عَنْہُ کا عروان کی روایات قبول کرنا	۱۵۸

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۸۴	امام بخاری اور امام احمد کے عروۃ رَضِیَ اللہُ عَنْہُ سے منقول توثیقی کلمات	۱۵۹
۸۵	روایت کی علمی و استنادی حیثیت	۱۶۱
۸۶	زکریا بن عدی کے طرق میں اضطراب	۱۶۹
۸۷	خلاصہ کلام و حصول مرام	۱۷۲
۸۸	عروۃ رَضِیَ اللہُ عَنْہُ کے قول ”فَلَا أَحَالُهُ إِلَيْهِمْ عَلَيْنَا“ کا حقیقی مفہوم	۱۷۴
۸۹	ابن عبد البر اور عسقلانی کو عروۃ رَضِیَ اللہُ عَنْہُ کی عبارت نقل کرنے میں سہو	۱۷۵
۹۰	مبحث رابع: دفاع عروان میں حافظ ابن حجر عسقلانی کی تاویلات کا تنقیدی جائزہ	۱۷۹
۹۱	رجال بخاری کی حیثیت سے عروان کا دفاع، عسقلانی کی تاویلات	۱۸۰
۹۲	حافظ عسقلانی کی تاویلات کے ترکی بہ ترکی جوابات	۱۸۲
۹۳	پہلی شق: عروان کی صحابیت کا امکان؟	۱۸۲
۹۴	امیر صنعانی کا حافظ عسقلانی پر نقد اور اس کی وضاحت	۱۸۳
۹۵	دوسری شق: عروۃ بن زبیر رَضِیَ اللہُ عَنْہُ کا توثیقی بیان	۱۸۷
۹۶	حضرت عروۃ اور حافظ عسقلانی کے حوالے سے مزید توضیح	۱۸۹
۹۷	تیسری شق: صحابی سہل بن سعد رَضِیَ اللہُ عَنْہُ کی عروان سے روایت کی حقیقت	۱۹۳
۹۸	عروان نے سہل رَضِیَ اللہُ عَنْہُ سے روایت لی، یا پھر سہل رَضِیَ اللہُ عَنْہُ نے عروان سے؟	۱۹۵
۹۹	چوتھی شق: قتل طلحہ رَضِیَ اللہُ عَنْہُ سے بچانے کی تاویل میں لغزش	۱۹۶
۱۰۰	عشرہ مبشرہ کی ممتاز شخصیت سیدنا طلحہ رَضِیَ اللہُ عَنْہُ کا قاتل	۲۰۲
۱۰۱	صحیح روایات سے عروان کے اعتراف قتل کا ثبوت	۲۰۳
۱۰۲	قیس بن ابو حازم کی جنگ جمل میں شرکت؟	۲۰۶
۱۰۳	امام شمس الدین ذہبی کے جذبات	۲۱۱
۱۰۴	ایک اور صحیح روایت سے عروان کا اعتراف قتل	۲۱۳

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۰۵	سند کی علمی و استنادی حیثیت	۲۱۴
۱۰۶	روایت بالا کی امام ابن عبد البر سے تائید	۲۱۶
۱۰۷	ابن کثیر صاحب ”البدایہ والنہایہ“ کی خطا	۲۱۷
۱۰۸	مولائے کائنات علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے مروان کو جہنم کی بشارت	۲۱۸
۱۰۹	سند کی علمی و استنادی حیثیت	۲۱۹
۱۱۰	پانچویں شق: مروان کا دور حکمرانی اور اس کی خباثتوں کی جھلکیاں	۲۲۶
۱۱۱	ابن حزم کی مروان کو بچانے کی کمزور تاویل اور اس کی تردید	۲۲۹
۱۱۲	ابن حزم کی پیش کردہ دلیل محتاج ثبوت ہے	۲۲۹
۱۱۳	مروان کی مدینہ منورہ پر گورنری کے ادوار	۲۳۱
۱۱۴	مروان کی گورنری کا پہلا دور: ۴۱ھ تا ۴۸ھ	۲۳۱
۱۱۵	اس دور کے فتنے و مہلک امور کے نظائر	۲۳۲
۱۱۶	مروان کی گورنری کا دوسرا دور: ۵۴ھ تا ۵۷ھ	۲۳۳
۱۱۷	اس دور کے فتنے و مہلک امور کے نظائر	۲۳۳
۱۱۸	”صحیح مسلم“ کی بنو امیہ پر قہر ڈھانے والی روایت اور شارحین مسلم کا اغماض	۲۳۶
۱۱۹	امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی روایت میں مروان کا تعین	۲۳۹
۱۲۰	امام حسن رضی اللہ عنہ مروان کا خطبہ نہیں سنتے تھے، اسباب و وجوہات	۲۴۱
۱۲۱	سب و شتم کے ثبوت پر ایک مزید ”صحیح روایت“	۲۴۴
۱۲۲	سند کی علمی و استنادی حیثیت	۲۴۸
۱۲۳	مروان کا علی رضی اللہ عنہ پر سب و شتم، سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی روایت	۲۵۱
۱۲۴	سند کی علمی و استنادی حیثیت	۲۵۲
۱۲۵	سابق روایات پر دوسری قوی روایت سے مزید تائید	۲۵۴

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۲۶	سند کی علمی و استنادی حیثیت	۲۵۶
۱۲۷	عروان کا حضرت علی رضی اللہ عنہ پر سب و شتم، زین العابدین رضی اللہ عنہ کی روایت	۲۶۰
۱۲۸	سب کا معنی بُرا کہنا، گالی دینا یا پھر کسی کا موقف غلط ٹھہرانا؟	۲۶۲
۱۲۹	چھٹی شق: خلیفہ عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے خلاف خروج	۲۶۵
۱۳۰	ساتویں شق: امام مالک کا روایات مروان پر اعتماد، جبکہ امام مسلم کا اعراض	۲۶۷
۱۳۱	نماز عید کے خطبے میں سنت کی مخالفت اور صحابہ کا اعلان حق، تحقیقی جائزہ	۲۷۰
۱۳۲	خلفائے راشدین سے منسوب عیدین کے خطبہ کا تقدم	۲۹۳
۱۳۳	بحث خامس: متفرقات	۲۹۹
۱۳۴	اللہ تعالیٰ جبکہ اللہ اور اُس کے رسول ﷺ کی مروان پر لعنت	۳۰۰
۱۳۵	پہلی روایت کی علمی و استنادی حیثیت	۳۰۱
۱۳۶	دوسری روایت کی علمی و استنادی حیثیت	۳۰۴
۱۳۷	شارحین بخاری سے روایات بالا کی تائید	۳۰۶
۱۳۸	صحیح الاسناد روایت سے مروان پر لعنت کا ثبوت	۳۰۷
۱۳۹	سند کی علمی و استنادی حیثیت	۳۰۹
۱۴۰	متابعہ تامہ سے تغیر حفظ کے احتمال کا ارتقاع اور روایت کی تقویت	۳۱۶
۱۴۱	مروان لعنت کا حقدار تھا یا نہیں؟ ایک اشکال کی وضاحت	۳۲۱
۱۴۲	آل مروان کی مذمت میں رسول اللہ ﷺ کا خواب	۳۳۴
۱۴۳	مروان کا صحابی ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کو مارنے کے لیے کوڑا بلند کرنا	۳۳۶
۱۴۴	روایت کی علمی و استنادی حیثیت	۳۳۸
۱۴۵	مروان کا صحابی ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کے ساتھ نازیبا سلوک	۳۴۴
۱۴۶	سابق روایت کا شاہد	۳۴۷

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۴۷	صحابی اُسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کے نزدیک عروان کا فحش گویا ہونا	۳۴۹
۱۴۸	ناصر الدین البانی کی رُواۃ پر جرح اور اس کی توضیح	۳۵۲
۱۴۹	عروان کی آثارِ نبوی سے محبت کا دھوکہ	۳۵۳
۱۵۰	سند کی علمی و استنادی حیثیت	۳۵۵
۱۵۱	عروان کا رسول اللہ ﷺ کی مقرر کردہ نشانی سے عناد	۳۵۶
۱۵۲	نواسر رسول امام حسن رضی اللہ عنہ کی روضۂ اقدس میں تدفین سے منع کرنے والا	۳۶۰
۱۵۳	سند کی علمی و استنادی حیثیت	۳۶۴
۱۵۴	شیخ بلاذری کی ”انساب الاشراف“ سے تائید	۳۷۰
۱۵۵	معاصرین کی دھوکہ دہی اور حقائق سے اعراض کا تعقب	۳۷۳
۱۵۶	واقعی سے تمسک؟ ہاشمی کے بیانات میں تضاد	۳۸۱
۱۵۷	عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے قول ”سَيِّدٌ مِّنْ شَبَابٍ قُرَيْشٍ“ سے دھوکہ	۳۹۳
۱۵۸	سند کی علمی و استنادی حیثیت (اول)	۳۹۵
۱۵۹	سند کی علمی و استنادی حیثیت (ثانی)	۳۹۷
۱۶۰	سند کی علمی و استنادی حیثیت (ثالث)	۳۹۸
۱۶۱	توضیحات	۴۰۰
۱۶۲	عسلی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے قول ”سَيِّدٌ مِّنْ شَبَابٍ قُرَيْشٍ“ سے دھوکہ	۴۰۳
۱۶۳	سند کی علمی و استنادی حیثیت	۴۰۳
۱۶۴	عروان کی فضیلت میں امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کا شاذ قول اور اس کی حقیقت	۴۱۰
۱۶۵	آسانید کی علمی و استنادی حیثیت	۴۱۴
۱۶۶	اول: ابن ابی عاصم کی سند	۴۱۴

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۶۷	ثانی: ابو زرعہ دمشقی کی سند	۴۱۸
۱۶۸	ثالث: ابن عساکر دمشقی کی سند	۴۲۰
۱۶۹	خلاصہ بحث	۴۲۶
۱۷۰	امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے منسوب شاذ قول اور اس کے مندرجات کا جائزہ	۴۳۴
۱۷۱	قرآن مجید کا قاری	۴۳۴
۱۷۲	دین کا فقیہ	۴۳۵
۱۷۳	حدود شریعت کا پاسدار	۴۳۵
۱۷۴	عروان کے سبب سیدنا عثمان غنی رضی اللہ عنہ پر الزام	۴۳۷
۱۷۵	حافظ عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ کا عروان کی فقاہت کا بیان؟	۴۳۸
۱۷۶	شیخ ابن تغری بردی کا عروان کی فقاہت پر تردیدی تبصرہ	۴۴۰
۱۷۷	قاضی ابن العربی کا عروان کی حمایت میں اعمدال سے تجاوز	۴۴۱
۱۷۸	مبحث سادس عروان کو امام زین العابدین رضی اللہ عنہ کے مشائخ میں شمار کرنے کا تحقیقی جائزہ	۴۴۴
۱۷۹	زین العابدین رضی اللہ عنہ کے مشائخ میں عروان بن حکم یا عروان بن حارث؟	۴۴۸
۱۸۰	زین العابدین رضی اللہ عنہ سے عروان اینڈ کمپنی کی محبت؟	۴۴۹
۱۸۱	ابن شہاب زہری کے مذکورہ قول سے مغالطہ آفرینی	۴۵۱
۱۸۲	آلِ مروان کی محبت کی ایک جھلک بھی ملاحظہ کر لیں	۴۵۳
۱۸۳	عروان کی رقم اور اس کے پوتے ہشام بن عبد الملک کا مطالبہ	۴۵۶
۱۸۴	اختتامیہ: عروان کی جرح کے دلائل و شواہد کا اجمالی جائزہ	۴۶۰
۱۸۵	ماخذ و مراجع (Bibliography)	۴۶۴

شرفِ انتساب (Dedication)

تاجدارِ کائنات، خاتم الانبیاء والمرسلین
فخرِ اولین و آخرین، میرے شافع اور حبیبِ کریم

محمد رسول اللہ ﷺ

نیز اہل بیتِ نبوی اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی بارگاہ میں

اعجاز

Cell: 0092-321-2166548

مقدمہ

خامہ فرسائی سے زیبِ داستاں کا سفر

یہ تالیف در حقیقت اہل بیت پر راقم حروف کی تالیف میں سے ایک بحث کا مستقل عنوان ہے، جسے تکنیکی زبان میں (Spin off) بھی کہا جاسکتا ہے اور اس اجمال کی تفصیل یوں ہے کہ ہم نے اپنی تالیف ”اہل بیت کے امام“ مکمل کی، تو بعد ازاں اسی تسلسل کے بقیہ ائمہ کی جانب متوجہ ہوئے، تاکہ اُن کے تذکار پر بھی رفتہ رفتہ کام آگے بڑھایا جائے، چنانچہ اس مقصد کے پیش نظر امام زین العابدین رضی اللہ عنہ کی سوانح حیات مرتب ہوئی، اور اسی کے مباحث میں شیوخ پر تحقیق کرتے ہوئے متعدد ائمہ کے یہاں مروان کا نام دکھائی دیا کہ ائمہ کی اکثریت نے چنیدہ روایات کے تناظر میں اُسے زین العابدین رضی اللہ عنہ کے ”شیوخ فی الروایہ“ میں ذکر کیا ہے۔

اس امر کو دیکھنے کے بعد ہم نے عارضی طور پر محدثین کے کچھ بیانات کو نوٹ کر لیا اور پھر سوانح کے بقیہ مباحث کی تہذیب پر متوجہ ہوئے اور کافی صبر آزما مراحل سے گزرنے کے بعد آپ رضی اللہ عنہ کی سوانح کا بیشتر حصہ مکمل ہوا، تاہم دورانِ تالیف متعدد نصوص نظر سے گزریں، جن میں مروان کی بابت گفتگو تھی، لیکن اُن میں کوئی خاطر خواہ امر ایسا نہ تھا، جس پر عنانِ تحریر کو مبذول کیا جاتا اور بایں ہمہ ایسے امور میں زیادہ دلچسپی نہ رہی، البتہ حافظ الحدیث، شارح بخاری امام ابن حجر عسقلانی شافعی رحمۃ اللہ علیہ، متوفی ۸۵۲ھ کی تحریر معلوم ہوئی، کہ انھوں نے ”صحیح بخاری“ کی شرح میں اپنی علمی و اخلاقی ذمہ داری نبھاتے رجالِ بخاری کا دفاع کیا اور غالباً اسی سبب سے مروان کی روایات کے دفاع میں بھی کچھ تاویلات پیش کیں، لہذا عسقلانی کی تحریر پڑھنے کے بعد خیال ہوا کہ مروان سے متعلق بحث کو زین العابدین رضی اللہ عنہ کے شیوخ کی تحقیق میں شامل کیا جائے اور ساتھ ہی حافظ عسقلانی کی تاویلات کی مختصر وضاحت بھی کر دی جائے، تاکہ کتاب کی تشنگی مزید سیراب ہو سکے، چنانچہ بقولِ استادِ مصطفیٰ خاں شیفہ:

فسانے یوں تو محبت کے سچ ہیں پر کچھ کچھ

بڑھا بھی دیتے ہیں ہم زیبِ داستاں کے لیے

اسی لیے چند معروضی نکات کی صورت میں قریباً چالیس پچاس صفحات زیبِ قرطاس ہوئے اور دیگر ضروری امور شامل کرنے کے بعد یہ بحث مکمل ہوئی، لیکن نوشتہ تقدیر میں گویا کچھ اور مقدر تھا، لہذا یہ سفر اختتام پذیر ہونے کے بجائے نوید سفر قرار پایا اور قرعہ فال ہمارے ہی نام نکلا، پس ہم بھی اس راہ پر بے تکان گامزن ہوئے اور قلم و تحقیق کو ایک نئی جہت میسر آئی، کہ بقولِ وامق جو پوری:

ہماری خامہ طرازی سے بچ کے رہیے حضور!

کہ دستِ مست میں خنجر دکھائی دیتا ہے

اسی دوران عید الاضحیٰ کے موقع پر ایک علم دوست مولانا یعقوب حنفی گھر تشریف لائے، امام زین العابدین ؑ کی سوانح پر تیار شدہ مسودہ ملاحظہ کیا، تو انھوں نے فی الفور متوجہ کیا کہ اگر پروفیسر قاضی محمد طاہر علی ہاشمی کی تالیف ”امیر مروان بن حکم، شخصیت و کردار“ بھی دیکھ لی جائے، تو مفید رہے گا، پس موصوف کا یہ مشورہ قبول کر لیا گیا اور گزارش کی، کہ یہ کتاب غالباً مارکیٹ میں دستیاب نہیں، اس لیے اگر آپ گھر جا کر اس کی صحابیت والی بحث کے صفحات کا عکس بھیج دیں، تو میرے لیے کافی ہے کہ ہمیں اولاً اسی بحث سے شغف تھا، چنانچہ موصوف نے رات کو ہی اپنے وسیع ذخیرہ کتب سے کتاب تلاش کر کے عکس بھیج دیے، جن کے مطالعے سے ہمیں مزید پڑھنے کی جستجو پیدا ہوئی، تو ہم نے دوبارہ انہی سے درخواست کی، کہ اس کتاب پر درج شدہ فون نمبر ز سے رابطہ قائم نہیں ہو رہا، اسی لیے اگر آپ ہی اپنی کتاب کچھ روز کے لیے

عاریۃ عنایت فرمادیں، تو نوازش ہوگی، لہذا انھوں نے ناصر ف اس عنایت سے ممنون کیا، بلکہ بذاتِ خود طویل سفر کرنے کے بعد کتاب دے گئے۔ وجہاں اللہ أحسن الجزاء۔

پروفیسر قاضی محمد طاہر ہاشمی کی مروان کے حق میں تالیف

اس تالیف کو پڑھنے کے بعد معلوم ہوا کہ مؤلف کتاب نے اس میں کس طرح حقائق و تاریخی شواہد کو سبوتاژ کرنے کی ناکام سعی کی ہے کہ چند عربی عبارات کا سہارا لیتے ہوئے عوام الناس کو دھوکے دیے، حتیٰ کہ جھوٹ و بہتان کی ایسی مثالیں قائم کی ہیں، کہ علم و اخلاق کے چہرے شرمجائیں، لیکن بایں ہمہ کتاب کے مؤلف نے اپنے تئیں اس معاملے میں اُموی حکمران مروان کی مزعومہ تعریف و توثیق میں کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہیں ہونے دیا، پس انھوں نے شاید اپنا بھرپور علمی سرمایہ اس بحث میں جھونک دیا، جس کے نتیجہ میں قریباً چھ سو صفحات پر مشتمل تالیف منصفہ شہود پر آئی، چنانچہ اُن کی مجموعی کیفیت کے بارے میں مجروح سلطانپوری کا یہ شعر خاصی ترجمانی کر رہا ہے:

مجروح قافلے کی مرے داستاں یہ ہے

رہبر نے مل کے لوٹ لیا، راہزن کے ساتھ

اس کتاب کا ترکی بہ ترکی اور تفصیلی جواب نہ تو ہمارا مقصود ہے اور نہ ہی ہمیں اس سے شغف، کیونکہ ہم اسے محض وقت کا ضیاع گردانتے ہیں، اور اسی لیے اس کتاب کے بالاستیعاب مباحث پر کوئی نقد و جرح نہیں کی گئی، البتہ اہل علم پر اس کے واجبی مطالعے سے ہی حقیقت پیش نظر ہوگی، لہذا اگر کوئی اور محقق اس کی مستقل تردید کرنا چاہے، تو اُس کی مرضی ہے، لیکن ایسے میں بھی ہمارا مشورہ یہی ہوگا کہ پہلے مطالعہ کر لیں، ورنہ مستقل ردّ لکھ کر خواہ مخواہ کتاب کو شہرت سے نوازنے کی حاجت نہیں، اور اہل علم کے لیے ویسے بھی اس کتاب کی مصححہ خیزی

زیادہ دلچسپی کا باعث نہیں ہوگی، باقی اگر شوق ہو، تو پھر کتاب سامنے رکھیں اور صرف ائمہ و محدثین کے حوالہ جات کا اصل مقام سے تقابل کرتے جائیں، ایک معتد بہ مواد میسر آجائے گا، نیز اس کے علاوہ عناوین کی صورت میں جو دعاوی مروان کے حق میں قائم بلکہ اپنے تئیں ثابت کیے گئے ہیں، صرف انہی کی علمی حیثیت جاننے کے لیے ہاشمی صاحب کی کتاب اور بالخصوص اس کے دوسرے حصے یعنی: اعتراضات میں سے انتخاب کیجئے اور پھر تحقیقی نگاہ سے صفحات کا مطالعہ کیجئے، تو آپ حیران بلکہ پریشان ہو جائیں گے کہ ابتدائے عنوان میں اس بندہ خدا کے دعوے تو ایسے ہوں گے، کہ بس ابھی ”بخاری و مسلم“ کی روایت، ائمہ اربعہ کے اقوال اور کبار علمائے جرح و تعدیل کی نصوص کا تانتا بندھنے والا ہے، جس کی زد میں سارا علمی سرمایہ اور مروان کے خلاف کی جانے والی صدیوں کی بحاث کا لحد ہو جائیں گی، لیکن جب آپ اختتام تک پہنچیں گے، تو آپ کو سوائے حیرانی کے کچھ ہاتھ نہیں آئے گا کہ موصوف کا دعویٰ کیا تھا اور اس کی تفصیل میں انھوں نے لکھا کیا ہے، الغرض ان کی ابتدا صرف شیخ ابن تیمیہ کے ایک واجبی بیان سے ہوتی ہے اور ان کا بنیادی سہارا شیخ ابن کثیر دمشقی ہیں، نیز ساتھ ہی بیچارے شیخ دیار بکری بھی ضمنی طور پر کھینچ تان کر شامل کر لیے گئے ہیں، ورنہ بقیہ امور میں تو کبھی موصوف ندیوں پر غصہ نکالتے ہوئے نظر آئیں گے، کبھی حاکم کے پیچھے پڑیں گے اور کہیں سبائی کارخانے کا غبار انھیں تلملانے پر برا بیچتے کرے گا، حتیٰ کہ کئی مقامات پر جنون میں ہم مسلک علماء کی بھی خوب آؤ بھگت کرتے ہوئے سبج پاهوں گے، لیکن ان تمام باتوں کے باوجود نفس بحث کے احقاق و ایضاح میں انھیں علمی دلائل اور مضبوط شواہد پیش کرنے کی توفیق ہی نہیں ہوئی، تعجب ہے۔

حکیم محمد فیض عالم صدیقی کی مروان کے حق میں تالیف

جب ہم نے مروانیت کے تعقب میں تحقیق شروع کی، تو معلوم ہوا کہ موصوف حکیم صاحب تو ہاشمی صاحب سے بھی پہلے اس میدان کو رنگین کر چکے ہیں، چنانچہ ہمیں ان کی تالیف

دیکھنے کا اشتیاق ہوا اور بحمد اللہ انہی علم دوست کے توسط سے کتاب دستیاب ہو گئی، یہ معمولی نوعیت کی ۷۸ صفحات پر مشتمل تالیف ہے، جس میں حکیم صاحب نے سوائے منہ زوری کے اور کوئی دلیل سپردِ قرطاس نہیں کی، ان کے یہاں دلائل کو دعاوی کے تناظر میں جانچنے کے لیے شدید کوفت اور ذہنی امتحان سے گزرنے پڑے گا، بلکہ ہمارا مشورہ ہو گا کہ اسے پڑھنے سے پہلے اعصاب و دماغ کی تقویت کے کچھ مقوی معجون استعمال کر لیے جائیں، تاکہ ذہنی پریشانی اور غصے کی کیفیت طاری نہ ہو، خیر یہ تفنن طبع تھا، لیکن حقیقت یہی ہے کہ انھوں نے محض دیدہ دلیری دکھاتے ہوئے مواد کے ہیر پھیر کی کوشش کی، نیز اوّل تا آخر مندرجات اتنے مضحکہ خیز اور غیر علمی ہیں کہ لمحہ بھر کو تصور نہیں کیا جاسکتا کہ کسی سنجیدہ کوشش کو معرض وجود میں لانے کی سعی کی گئی ہے، کلمات کی سختی، دلائل کی عدم مطابقت، انطباق میں خطا، عبث طعن و ملامت اور غیر ضروری مباحث سے مملو یہ کتاب اپنے معمولی حجم کے باوجود انتہائی کمزور مواد پر مشتمل اور اہل تحقیق کے لیے چنداں مفید نہیں۔

ان کے یہاں مصادر کے مابین استنادی قوت کے امتیاز اور تمسک کے لیے کسی قانون و ضابطے کی پاسداری نہیں، لہذا چودہ سو سال پہلے کی شخصیت پر بحث و تحقیق کرنے کے لیے ان کے یہاں متقدمین و متوسطین تو اپنی جگہ رہے، متاخرین علماء کے اثرات بھی مشکل سے معلوم ہوتے ہیں، حتیٰ کہ قارئین لطف اندوز ہونا چاہیں، تو چند مقامات پر ثبوت میں انسائیکلو پیڈیا، اردو ڈائجسٹ اور لغت و نسب کی بعض کتب سے موصوف کے اعلیٰ اور وقع تمسکات بھی ہاتھ آئیں گے، جو یقیناً ان کی دہائیوں کے مطالعات کا نچوڑ اور ثمر ہیں، نیز اردو کی اغلاط، عربی سے ناشناسی، دلائل کی کمزوری اور خلطِ بحث کی بہت سے مثالیں اس پر مستزاد ہیں، چنانچہ ہم نے انھیں زیادہ لائق توجہ نہیں رکھا، البتہ ان کی بنیادی باتیں مثلاً صحابیت اور توثیق کے حوالے سے کچھ امور پر علمی وضاحت پیش کر دی ہے، نیز ویسے بھی ہاشمی صاحب نے ان کی پوری کتاب کو سلیقے سے اپنی

تالیف میں سمیٹ ہی لیا ہے، اس لیے دونوں کی مشترکہ باتیں اجمالی طور پر یکساں ہی ہیں، جس کے لیے الگ کلام و نقد کی حاجت نہیں۔

مولانا محمد نافع کی عروان کے حق میں خامہ فرسائی

انھوں نے اپنی کتاب ”رَحْمَاءُ بَيْنَهُمْ“ کے حصہ عثمانی میں ”مسئلہ اقرباء نوازی“ کے تحت ص ۲۴۲ تا ۳۰۷ میں عروان کے دفاع و حمایت میں بحث کی ہے، چنانچہ یہ سابق دونوں حضرات کے مقابل کافی معتدل رہے اور قدرے سنجیدہ لب و لہجے میں دلائل مرتب کرنے کی سعی کی ہے، اگرچہ ان کے دامن میں بھی کوئی قابل توجہ مواد معلوم نہیں ہو سکا، بلکہ حسب سابق ابن تیمیہ اور ابن کثیر وغیرہ کے مندرجات سے ہی تمسک کیا گیا ہے، اسی لیے ہماری بیان کردہ توضیحات مجموعی طور پر ان کے بیانات کی تردید میں کافی ہیں، لہذا ہم نے خواجوا انھیں تالیف کے دوران خطاب کرنا موزوں نہیں جانا، اسی لیے چند ایک مقامات پر ہی ذکر ہوا ہے۔

ہماری تالیف کے مباحث اور مندرجات کا خلاصہ

اس تالیف میں ہمارا بنیادی مقصد متقدمین ائمہ و محدثین کے بیانات کی روشنی میں عروان کی مبینہ صحابیت اور توثیق کے دعوای کا جائزہ لینا ہے، لہذا اس معاملے میں کلیدی بحث کا دائرہ کار انہی سے متعلق رہا، البتہ زین العابدین رضی اللہ عنہ سے متعلق شیوخ کی بحث کا مستقل اضافہ ناگزیر تھا کہ اسی کے سبب مروانیت پر کام کا آغاز ہوا تھا، لہذا ہم نے اس بحث کو چند صفحات میں سمیٹتے ہوئے درج کر دیا ہے، نیز اسے مزید اضافہ جات کے ساتھ ”امام زین العابدین رضی اللہ عنہ“ کی سوانح حیات میں بھی شامل کر دیا جائے گا، تاکہ وہاں ”شیوخ فی الروایہ“ سے متعلق بحث تشنہ نہ رہے۔ الغرض یہ تالیف کل چھ مباحث پر مشتمل ہے؛ جن کی اجمالی تفصیل حسب ذیل ہے۔

مبحث اول: حکم بن ابوالعاص، صحابیت اور منتخب اختلافی جہات

اس میں عروان کے والد ”حکم بن ابوالعاص اموی“ کے بارے میں ضروری امور پر کچھ معروضات پیش کیے گئے ہیں، کیونکہ عروان کی مذمت کے حوالے سے منقول روایات میں ان کا نام بھی بیان ہوا تھا، اس لیے ان پر آغاز میں ضرور بحث ناگزیر تھی، چنانچہ ہم نے ان کے مختصر تعارف کے بعد صحابیت، جلا وطنی اور مذمت کے حوالے سے ائمہ کی نصوص کے تناظر میں کلام پیش کیا ہے، جس میں بنیادی طور پر ان کے شرف صحابیت کو حتی المقدور ملحوظ رکھا ہے اور اسی سبب سے ہم نے اپنی جانب سے ان پر پوری کتاب میں کوئی فیصلہ اور قدغن بیان کرنے کی جسارت نہیں کی ہے، نیز اس امر کو کتاب میں بھی کئی مقامات پر واضح کر دیا ہے، لہذا اقرار کین بھی اسے ملحوظ رکھیں، کیونکہ ہمارے نزدیک ائمہ و محدثین کے تواتر سے یہ بات ثابت و متحقق ہو چکی ہے کہ صحابہ کرام کے بارے میں بشری تقاضوں کے مطابق ہونے والی لغزشات پر اُمت کو دخل دینے کی اجازت نہیں، بلکہ ان کے معاملات کو ضرور متعلقہ احادیث کے ضمن میں محتاط طریقے سے بیان کیا جائے اور اپنی جانب سے حاشیہ آرائی کرنے کے بجائے حقیقت کو روز قیامت کے لیے چھوڑ دیا جائے کہ اسی میں عافیت ہے، لہذا حکم بن ابوالعاص کے حوالے سے بحث میں صرف لازمی امور زیب قراطس ہوئے ہیں، کہ عروان پر بحث کرنے کے لیے ان سے پہلو تہی کرنا علمی اور استشہادی لحاظ سے ممکن نہیں تھا، لیکن اگر بالفرض عروان کی مذمت والی روایت ان کے بیان سے مربوط نہ ہوتی، تو ہم لازماً حکم بن ابوالعاص پر بحث کو یہاں درج ہی نہیں کرتے۔

مبحث ثانی: عروان بن حکم، صحابیت اور توثیق کے مباحث

یہ ہماری کتاب کی پہلی تحقیقی اور کلیدی بحث ہے، جس میں مروانیت کا علمی تعقب کرنے کی سعی کی گئی ہے، چونکہ اس کے حامیوں نے بغیر کسی دلیل کے محض اپنے زعم کی بنیاد پر اسے ”صحابی“ تسلیم کر رکھا ہے، لہذا ہم نے اس معاملے کی تحقیق میں کافی محنت سے محدثین

وائمہ کی آراء اور دلائل مہیا کیے ہیں، جن میں اولاً عروان کے بارے میں ائمہ کے تین موقف بیان کیے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک کے ضمن میں کئی دلائل و نصوص کے ایراد کے ساتھ بحث کو تقویت دی ہے، نیز تمام عبارات کے حوالہ جات بھی پیش کر دیے گئے ہیں، تاکہ ایک متوسط قاری بھی اگر مراجعت کا خواہاں ہو، تو اسے مطلوبہ مقام تک بآسانی رسائی حاصل ہو سکے۔

نیز اسی بحث کے ضمن میں ہم نے متوسطین علما مثلاً شیخ ابن کثیر اور شیخ رشید نابلسی کے دلائل کا تفصیلی محاکمہ بھی شامل کیا ہے، جو قابل مطالعہ ہے، جبکہ ابن کثیر اور متأخر مؤرخین میں سے شیخ دیار بکری کی عبارات کا علمی و تنقیدی جائزہ پیش کرتے ہوئے بعض معاصر مؤلفین کی دھوکہ دہی اور مغالطہ آفرینی کو متانت و سنجیدگی کے ساتھ آشکار کیا ہے، جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ مروانیت کے حق میں لکھنے والوں کے دامن میں کوئی ایک بھی قابل اعتنا اور معتمد دلیل موجود نہیں، بلکہ یہ لوگ محض سابق علما کی نصوص کو توڑ مروڑ کر اپنے موقف کی حمایت میں پیش کرنے کی مذموم اور غیر علمی کوشش کرتے رہے ہیں۔

اس بحث کے اختتام پر ایک مستقل عنوان ”عروان کے صحابی نہ ہونے پر ائمہ و محدثین کے اقوال“ بھی قائم کیا گیا ہے، جس میں سابقاً درج ہونے والی متفرق نصوص و عبارات اور اس کے علاوہ میسر آنے والی دیگر معتمد، مشہور اور قابل اعتناء محدثین و علماء کی آراء کو سال وفات کی صورت میں ترتیب وار پیش کیا گیا ہے اور ہم نے اس انتخاب میں زیادہ تر محدثین کی آراء کو فوقیت دی ہے اور اس ضمن میں عمومی تاریخ کے حوالہ جات کی کثرت سے اعراض کیا ہے، کیونکہ ایسی صورت میں عبث تنقید کا اندیشہ تھا، البتہ چند ایسے حضرات مثلاً: شیخ مؤرخ سدوسی، خلیفہ بن خیاط اور ابن اثیر جزیری کی آراء اس لیے شامل کر لی گئی ہیں؛ کیونکہ اول الذکر دونوں حضرات دوسری صدی سے تعلق رکھتے ہیں، نیز ان کے بیانات پر محدثین و ائمہ کو اعتماد رہا، جیسا کہ اجمالی طور پر ان کے ضمن میں بیان ہو چکا، جبکہ ابن اثیر جزیری تو متأخرین کے یہاں

بالا تفاق حدیث و تاریخ دونوں میں ہی معتمد شمار ہوئے ہیں، لہذا ان کی آراء بھی دیگر محدثین کے بیانات سے ہم آہنگ ہونے کی وجہ سے قابل اعتنا ہیں، البتہ اگر بالفرض کوئی انھیں تسلیم نہ بھی کرے، تو بقیہ شواہد اپنے ثبوت اور نتیجہ کے استنباط میں کافی و شافی ہی ہیں، الغرض اس ضمن میں کل چھپیس (۲۶) حضرات کی آراء درج ہوئی ہیں، جن کا تعلق دوسری تا گیارہویں صدی ہجری سے ہے اور ان میں سے صرف امام محمد بن حسن شیبانی، امام شافعی، امام ابن سعد، امام بخاری اور امام ترمذی جیسے اُساطین میں سے کسی ایک کی رائے بھی نفس مسئلہ کے اثبات پر قوی دلیل ہے، حالانکہ ان کے ساتھ بقیہ اکیس حضرات کا مؤید ہونا خود اپنی واضح علمی حیثیت رکھتا ہے۔

مبحث ثالث: محدثین کی قبول روایات اور ائمہ کے توثیقی بیانات، نقد و تجزیہ

اس میں عروان کے حوالے سے محدثین کے قبول روایات پر تفصیلی کلام پیش کیا گیا ہے، چونکہ صحاح ستہ میں سے امام مسلم رحمہ اللہ کے علاوہ بقیہ ائمہ نے اُس کی چند روایات کو اپنی کتب میں درج کیا ہے، اس لیے یہ معاملہ مروانیت کے گرویدگان کے یہاں ”حجت قاطعہ“ تصور کیا جاتا ہے، چنانچہ ہم نے اختصار کے ساتھ منتخب ائمہ کے قبول روایت کی حقیقت اور علمی نکات کی تفصیلات مرتب کی ہیں، جن میں بالخصوص امام مسلم اور امام ابن حبان کے مروان سے عدم تمسک اور اسی طرح دارقطنی، ابو بکر اسماعیلی اور ابن قطن وغیرہ کے تنقیدی بیانات کو واضح کیا ہے، جس سے حقائق اپنے مقام پر اجاگر و منقح ہوئے ہیں۔

نیز اسی ضمن میں حضرت عروہ بن زبیر رحمہ اللہ کے حوالے سے منسوب ایک مزرعومہ بیان کی قلعی بھی کھولی ہے؛ جسے کچھ لوگوں نے خواخواہ اپنے زعم میں عروان کے لیے توثیق کا معیار بنا رکھا تھا، چنانچہ صحیح الاسناد روایات اور دیگر شواہد کی روشنی میں یہ بات واضح کی گئی ہے کہ اولاً: حضرت عروہ رحمہ اللہ سے اس بیان کا ثبوت ہی قطعی اور حتمی نہیں۔ ثانیاً: بربنائے ثبوت بھی اس کا معنی و مفہوم وہ نہیں ہے کہ توثیق مراد لی جائے، بلکہ اس کا سیاق و سباق صرف ایک جزوی

معاملے سے متعلق ہے، کسی عمومی توثیق اور تعدیل سے ہر گز نہیں، جبکہ اس کے برعکس کچھ لوگوں نے محض زورِ بیان یا پھر مغالطہ دیتے ہوئے اس سے مزعومہ توثیق اخذ کر لی ہے، حالانکہ یہ صریح جبر و تحکم اور علمی تقاضوں کی خلاف ورزی ہے، لہذا یہ علمی بحث اہل علم قارئین کے لیے خصوصی طور پر لائق مطالعہ ہے۔

مبحث رابع: دفاعِ مروان میں حافظ ابن حجر عسقلانی کی تاویلات کا تنقیدی جائزہ

اس میں حافظ الحدیث ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ تاویلات کا علمی جائزہ اور دیگر ائمہ کے شواہد و بیانات پیش کیے گئے ہیں، اور یہ بحث حافظ عسقلانی کی عبارت میں سے تقسیم شدہ سات شقوں پر مشتمل ہے اور یہ شقیں بحث و تنقید کی غرض سے ہماری طرف سے قائم کردہ ہیں، کیونکہ عسقلانی کی عبارت اس بیان میں اولاً مسلسل ہی درج کر دی گئی ہے، تاہم ضرورتاً اس کی تقسیم موزوں خیال ہوئی، اسی لیے ہر شق کے ضمن میں متعلقہ مباحث پر کلام کیا گیا ہے اور سابق ذکر شدہ تفصیل کو یہاں دوبارہ اختصار کے ساتھ نقل کرتے ہوئے پہلے مقام کی طرف اشارہ بھی کیا گیا ہے، تاکہ اجمال و تفصیل کے حامل دونوں مقامات کا مطالعہ مفید رہے۔

الغرض ان شقوں کا اجمالی بیان درج ذیل ہے:

پہلی شق: مروان کی صحابیت کا امکان؟

دوسری شق: عروۃ بن زبیر رضی اللہ عنہما کا توثیقی بیان

تیسری شق: صحابی سہل بن سعد ساعدی رضی اللہ عنہ کی مروان سے روایت کی حقیقت

چوتھی شق: قتل طلحہ رضی اللہ عنہ سے بچانے کی تاویل میں لغزش

پانچویں شق: مروان کا دورِ حکمرانی اور اس کی خباثتوں کی جھلکیاں

چھٹی شق: خلیفہ عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما کے خلاف خروج

ساتویں شق: امام مالک کا روایاتِ مروان پر اعتماد، جبکہ امام مسلم کا اعراض

ان میں سے پہلی شق پر سابق بحثِ ثانی کے دلائل تفصیلاً بیان ہو چکے، اسی لیے دیگر کچھ اضافی امور کے بیان پر اکتفا کیا گیا ہے۔ دوسری شق کے لیے بحثِ ثالث میں تفصیلاً کلام کیا جا چکا تھا، اسی لیے یہاں عسقلانی کی وضاحت میں اجمالی کلام ذکر کیا گیا ہے۔ تیسری شق میں صحابی سہل بن سعد ساعدی رضی اللہ عنہ کی مروان سے روایت کرنے کی حقیقت اور کیفیت کو اجاگر کیا گیا ہے، جبکہ اس معاملے میں امام ابن سعد کے ایک بیان سے برعکس صورتِ حال بھی زیبِ قرطاس ہوئی ہے، جس سے معاملے میں مزید بحث کی گنجائش میسر آتی ہے۔ چوتھی شق اپنے عنوان کے پیش نظر نہایت اہم ہے، اس لیے ہم نے اس پر شرح و بسط کے ساتھ علمی و تحقیقی لوازم کو ملحوظ رکھتے ہوئے دلائل و شواہد مرتب کیے ہیں اور اس بات کو محدثین و ائمہ کی معتمد اور بکثرت نصوص و ادلہ سے مؤید کرتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ مروان ہی نے حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کو شہید کیا تھا، بلکہ ان سے بھی بڑھ کر خود مروان کے اعترافی بیانات پیش ہوئے ہیں، جن میں اس نے انھیں شہید کرنے کا اقرار کیا تھا، اس لیے یہ بحث اپنی جامعیت اور موضوع کی نزاکت کے پیش نظر نہایت اہمیت کی حامل ہے، کیونکہ اس معاملے میں بھی لوگوں نے مروان کو بری الذمہ قرار دینے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی تھی۔ پانچویں شق کے ضمن میں اولاً تو اس کے دورِ حکمرانی کے قبیح اور بُرے امور میں سے چند کو بدلائل پیش کیا گیا ہے، جبکہ اسی ضمن میں اس کے اہل بیت کرام کی مقتدر شخصیات حضرت علی، حسن اور حسین رضی اللہ عنہم پر سب و شتم کرنے کی دلخراش حقیقت کو بھی قوی اور مضبوط دلائل و روایات کے ساتھ ثابت کیا گیا ہے، کیونکہ کچھ لوگوں کے نزدیک مروان کا حضراتِ اہل بیت پر سب و شتم کرنا محض افسانہ سازی اور روافضیوں کی گھڑی ہوئی باتیں ہیں، اسی لیے ہم نے حقیقت واضح کرنے کے لیے بالخصوص ”صحیح مسلم“ نیز سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ اور پھر امام احمد سے منقول معتمد روایات سے ثبوت فراہم کر دیا ہے، لہذا یہ شق اپنے منطقی نتیجہ کے حصول میں واضح البرہان اور مؤکد ہو چکی ہے۔ چھٹی شق میں ہم نے زیادہ

تفصیلی بحث نہیں کی، جس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ یہ امر خود عسقلانی کو بھی تسلیم ہے کہ مروان نے عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے خلاف خروج کیا تھا اور بایں وجہ یہ مخدوش اور لائق اعتنا نہیں رہا، پس ہم نے مختصر کلام کے بیان کرنے پر ہی اکتفا کیا ہے، چونکہ خلافت زبیر رضی اللہ عنہ کا سیاق و سباق بنیادی طور پر تاریخی بحث ہے، اسی لیے کتب تواریخ میں تفصیلات کو باسانی مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔

ساتویں شق بنیادی طور پر تو محدثین کے قبول روایت سے متعلق ہے، جس پر ہم نے ماقبل بحث ثالث میں خاصی تفصیل بیان کر دی ہے، اسی لیے اس جگہ اُن مباحث کا اعادہ نہیں کیا گیا، البتہ حافظ عسقلانی نے چونکہ امام مالک کا خصوصی تذکرہ کیا ہے، تو اس کی بنیاد پر بحث کی دیگر جہات پر تفصیلی کلام مربوط کیا گیا ہے، جس میں بالخصوص ”نماز عید کے خطبہ میں تبدیلی“ کی بحث شامل ہوئی ہے، جو ناصر مروان کے گرویدگان کی پسپائی پر حجت ہے، بلکہ اسی کے تحت خلفائے راشدین کی آڑ لینے کے معاملے میں تحقیقی مباحث کی روشنی نقد و تجزیہ کیا گیا ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ ناصر مروان ہی اس بدعت کا بانی تھا، بلکہ اس نے سنت نبوی میں تبدیلی کے ساتھ ساتھ استہزاء بھی اعلانیہ ظاہر کیا، جس کی وجہ سے اس کی توثیق تو کجبار ہی، بقیہ امور پر بھی سوالیہ نشان قائم ہوتے ہیں۔

بحثِ خامس: متفرقات

اس بحث میں اُن کئی جہات پر کلام کیا گیا، جنہیں مستقل بحث کی صورت دینے میں طوالت حائل تھی، چنانچہ ایسے منتخب مباحث کو متفرقات کے ضمن میں سمونے کی سعی کی گئی ہے، اس بحث کے آغاز میں مروان سے متعلق وارد شدہ احادیث پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے، جن میں آسانید کے بارے میں علمی آراء اور نقد و تجزیہ شامل ہے، تو اس طرح یہ بحث بحثِ اول اور ثانی کا تتمہ ہے، جبکہ بحثِ ثالث کے میں بیان کردہ مزمومہ توثیقی بیانات کے لیے بھی اضافی شواہد پر مشتمل ہے۔ اس کے بعد چند جلیل القدر صحابہ کے ساتھ مروان کے نازیبا سلوک اور اُن

کے مذمتی بیانات کو اجاگر کیا گیا ہے، نیز اسی میں ایک انتہائی اہم مسئلہ یعنی: امام حسن رضی اللہ عنہ کی تدفین میں رکاوٹ ڈالنے کی جہت سے مروان کے کردار پر خاصی علمی و استنادی بحث موجود ہے، اس کے علاوہ حضرت عمر فاروق، عسلی مرتضیٰ اور امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے منسوب کچھ اقوال کی تحقیق اور دیگر شواہد و دلائل پر سیر حاصل کلام ہے، جو اہل علم کے لیے اہمیت کا حامل ہے، جبکہ اس کے اختتام پر حافظ عسقلانی کے یہاں بیان کردہ فقہت کی حقیقت کو مزید منفتح کرنے کے لیے شیخ ابن تغری بردی کی ایک عبارت سے وضاحت بھی پیش کی گئی ہے، جبکہ اخیر میں قاضی ابن العربی مالکی کے غیر معتدل اور بلادلیل تبصرے کو علمی دیانت کے پیش نظر درج کرنے کے ساتھ اجمالی تردید پر اکتفا کیا گیا ہے، تو اس طرح یہ بحث اپنی منتخب، لیکن اہم جہات کے سبب سابق میں مذکور بقیہ مباحث کے عناوین کے اضافی شواہد و دلائل اور واقع علمی نکات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے لائق توجہ ہے۔

بحثِ سادس: مروان کو امام زین العابدین رضی اللہ عنہ کے مشائخ میں شمار کرنے کا تحقیقی جائزہ یہ بنیادی طور پر تو مروان کی جرح و تعدیل کے مباحث سے متعلق نہیں، البتہ یہ ہماری مستقل تالیف ”امام زین العابدین رضی اللہ عنہ“ میں بیان کردہ شیوخ کی تحقیق کا ایک حصہ ہے، تاہم یہی وہ نکتہ تھا، جس کی وجہ سے ہم مروان پر تحقیقی کلام کرنے کے لیے متوجہ ہوئے تھے اور بعد میں یہ سلسلہ طویل ہوتے ہوئے تالیفِ ہذا کی صورت میں ظہور پذیر ہوا، چنانچہ ہم نے اس بحث کو تفصیلاً یہاں بھی شامل کر دیا، لہذا یہ بحث من وجہ دونوں کتابوں سے متعلق ہے، کیونکہ حافظ عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ سمیت متعدد ائمہ کرام نے امام زین العابدین رضی اللہ عنہ کے شیوخ فی الروایہ میں مروان کا نام درج کیا، تو ہم نے اس کی وضاحت میں معاملے کی حقیقت اجاگر کر دی ہے کہ حقیقتہً معاملہ ایسا نہیں، اس کے بعد مروانیت کے یہاں امام ابن شہاب زہری رحمۃ اللہ علیہ کے ایک قول سے مغالطہ دینے کی مذموم سعی کی گئی تھی، تو ہم نے اس کے تعقب میں علمی دلائل کے

ساتھ صورت حال واضح کی ہے، جبکہ اس کے علاوہ چند اضافی امور مزید بیان کرتے ہوئے بحث مکمل کی ہے اور اس میں زیادہ طوالت سے کلیۃً اغماض کیا گیا ہے۔

اختتامیہ: عروان کی جرح کے دلائل و شواہد کا اجمالی جائزہ

اس میں سابق مباحث میں بیان ہونے والے اہم نکات اور تجربی بیانات کو اختصار کے ساتھ درج کیا گیا ہے، تاکہ قارئین ایک نظر میں مجموعی طور پر مباحث کے ضروری نکات سے مستفید ہو سکیں، البتہ ذہن نشین رہے کہ ہم نے اس میں محض چند نکات کے انتخاب پر اکتفا کیا ہے، جبکہ سابق مواد میں اس کے علاوہ بھی مزید امور تفصیلاً ذکر ہو چکے ہیں، لہذا یہ حصہ اجمالی طور پر لائق مطالعہ ہے، تاہم اس کی حقیقی چاشنی اور دلائل سے آگہی کے لیے قارئین کو لازمی طور پر ماقبل بیان کردہ مباحث سے مستفید ہونا پڑے گا، فافہم۔

ماخذ و مراجع (Bibliography)

اس کے ضمن میں اُن کتابیات کے ضروری کوائف اور طباعتی تفصیلات کو مرتب کیا گیا ہے، جن سے دورانِ تالیف استفادہ کیا گیا، چنانچہ اس مقصد کے لیے الف بائی ترتیب بروئے کار لائی گئی ہے، جبکہ قرآن مجید و فرقان حمید کو امتیازاً پہلے درج کیا گیا ہے، نیز ہماری کتابیات میں بیشتر کا تعلق عربی زبان سے ہے، اسی لیے انھیں پہلے ذکر کیا گیا ہے، جبکہ اُردو تالیفات میں سے پانچ کتب کو اخیر میں بیان کیا گیا ہے، تاکہ اکثر کا امتیاز رہے، ہم نے حتی الامکان جمیع محولہ کتب کا اندراج کر دیا ہے، البتہ ممکن ہے کہ ہنوز اس میں کچھ کتب درج کرنے سے صرف نظر ہو گئی ہو، تو ایسے میں قارئین کے لیے تشویش کی بات نہیں، کیونکہ محولہ مقامات پر بھی ہم نے مواد تک رسائی کے لیے کافی سہولت کے ساتھ کلمات لکھے ہیں، چنانچہ اہل علم قارئین کتاب کے کسی بھی نسخے میں باسانی تلاش کر سکتے ہیں، جبکہ جن کتب کی تفصیلات کو درج کر دیا گیا ہے، اس میں اگر ہمارے پیش نظر ایک سے زائد نسخے تھے، جنھیں حسبِ ضرورت استعمال کیا گیا، تو ایسے میں ہم

نے اُن تمام کو مراجع میں ذکر کر دیا ہے، مثلاً مسند احمد کے ہمارے پاس قریباً چھ نسخے ہیں، لیکن بیشتر مقامات پر حوالہ کے لیے معروف طبعۃ الرسالہ کو ہی بنیاد بنایا گیا ہے اور اسی طرح عسقلانی کی الاصابہ، تہذیب التہذیب، نیز شیخ ابن کثیر کی البدایہ والنہایہ وغیرہ کا معاملہ ہے، لہذا علمائے کرام حوالہ جات کی مراجعت و تحقیق کرتے ہوئے اس بات کو بھی ملحوظ رکھیں، کیونکہ طباعتی فرق سے بسا اوقات عبارت کے کلمات بھی متاثر ہوتے ہیں، اس لیے ہمارے بیان کردہ کلمات کو محولہ طبع کے مطابق پڑھا جائے، تو ان شاء اللہ مطابقت ہی میسر آئے گی، واللہ الحمد۔

سابق تحقیقات کا جائزہ (Literature Review)

اس موضوع پر ہماری موجودہ تلاش و مطالعے (ستمبر ۲۰۲۰ء) میں ایسی کوئی تالیف نظر سے نہیں گزری، جس میں عروان پر نقد و تجزیہ کے لیے مستقل قلم اٹھایا گیا ہو، البتہ کچھ مؤرخین اور معاصر علماء کا جزوی کلام موجود ہے، مثلاً تاریخی مباحث اور خلافت راشدہ پر مشتمل تالیفات اور اسی طرح خصوصاً عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما کی خلافت اور ان سے تصادم کے بیان میں ضمنی طور پر عروان کے بارے میں بھی کچھ ضروری امور بیان ہوئے ہیں، تاہم یہ کسی مستقل تحقیق سے منسوب نہیں کیے جاسکتے، چنانچہ عدم صحابیت و توثیق کے تناظر میں خصوصی طور پر تفصیلاً لکھی جانے والی کسی بھی زبان میں غالباً یہ اولین علمی کاوش ہے۔ ولا حول ولا قوة إلا باللہ، واللہ الحمد۔

اُسلوب تحقیق (Research Methodology)

- ❖ اس تالیف میں تحقیقی و تجزیاتی اُسلوب اختیار کیا گیا ہے، تاہم ساتھ ہی مطالعہ احوال (Case Study) کے پیش نظر تنقیدی جہات کو بھی ملحوظ رکھا گیا ہے۔
- ❖ بنیادی مصادر (Primary Source) اور کتب متقدمین سے بالاستیعاب، جبکہ ثانوی مصادر (Secondary Source) سے تائیدی و اجمالی استفادہ کیا گیا ہے۔

- ❖ علمائے جرح و تعدیل، کبار محدثین اور ائمہ کرام کی آراء کو فوقیت دی گئی ہے، البتہ حتی الامکان جمود کے بجائے دلائل و شواہد کو ترجیح حاصل رہی ہے۔
- ❖ عربی عبارات کو براہ راست مصادر و محولہ کتب سے نقل کیا گیا ہے اور بوقتِ ضرورت قوت و استناد کے پیش نظر مراجع میں کثرت بھی برتی گئی ہے۔
- ❖ موادِ کتاب (Text) کو ضروری اباحت تک محدود رکھا گیا ہے اور اسی لیے عروان کے ذاتی کردار، الزامات اور دیگر غیر ضروری مباحث پر قصدِ اُکلام نہیں کیا گیا۔
- ❖ اکثر اور ضروری عبارات کے تراجم زیبِ قرطاس ہیں، البتہ اضافی و مؤید عبارات کے تراجم سے صرف نظر کی گئی ہے، کیونکہ طوالت حائل تھی، لیکن ایسے مقامات اہل علم کے لیے زیادہ مشکل نہیں، کہ یہ تالیف اہل علم کے تناظر میں ہی لکھی گئی ہے۔
- ❖ اصطلاحی زبان و اسلوب کی بھرپور رعایت کی گئی ہے، اسی لیے ممکن ہے کہ مبتدی اور عام قاری کو کچھ دشواری محسوس ہو، تاہم ہماری بحث کی ضرورت کے پیش نظر ایسا امر ناگزیر تھا، چنانچہ بالخصوص جرح و تعدیل کی اصطلاحات کو بعینہ شامل کیا گیا ہے۔
- ❖ مخالفین کے موقف پر علمی نقد و جرح سے قبل متعلقہ عبارات بعینہ محولہ مقامات سے نقل کی گئی ہیں، تاکہ دیانۂ قاری کے سامنے دونوں اُمور واضح رہیں۔
- ❖ مخالفین پر نقد و تجزیہ کے دوران حتی الامکان احترام اور علمی تقاضے ملحوظ رکھے گئے ہیں، البتہ اگر بشری تقاضے کے مطابق کہیں سہواً اعتدال سے تجاوز معلوم ہو، تو ایسے میں ہم خندہ پیشانی کے ساتھ معذرت خواہ ہیں۔ والعذر عند کرام الناس مقبول۔

تردیدی تسلسل نہیں، ارتقائے فکر مطلوب ہے

ما قبل تفصیلی طور پر بیان ہو چکا ہے کہ یہ تالیف بنیادی طور پر امام زین العابدین ؑ کی سوانح حیات کی ضمنی بحث تھی، جو ابتدا میں حافظ عسقلانی کی عبارت کے ایضاح پر مبنی تھی، تاہم بعد میں دیگر اُمور کے پیش نظر وسعت اختیار کر گئی، جس میں معاصرین کی بعض کتب کے اہم مندرجات بھی نقد و جرح کے لیے شامل کر لیے گئے، لیکن اس کے باوجود ہماری ترجیح عروان کی عدم صحابیت اور توثیق کے مباحث سے رہی، اور اسی لیے اُس کے کردار اور دیگر اعتراضات کے بارے میں ہم نے خاطر خواہ توجہ نہیں دی، کیونکہ صرف ذاتی کردار پر نقد و جرح مستقلاً ہمارا مقصود نہ تھی، چنانچہ تالیف کے مواد کو انہی اُمور کے تناظر میں مطالعہ کرنا موزوں رہے گا۔

ہم اس معاملے میں فکری جمود کے انقطاع اور علمی راہوں کی اُستواری کے خواہاں ہیں، لہذا یہ تالیف اہل علم اور انصاف پسند مخالفین کے فکری ارتقا اور بالیدگی کو روشن کرنے کی ادنیٰ کوشش ہے، تاکہ ہر ایک دلائل پر غور و فکر کرتے ہوئے حقیقت تک رسائی میں کامیاب ہو سکے اور توفیق تو محض عنایتِ ربانی سے ہی ممکن ہے، بقول علامہ ڈاکٹر محمد اقبال:

مرید سادہ تو رو رو کے ہو گیا تائب

خدا کرے کہ ملے شیخ کو بھی یہ توفیق

اسی لیے ہم کسی علمی و کتابی تردید کے تسلسل کو ہر گز جاری نہیں رکھیں گے، چنانچہ ہمارے دلائل اپنے علمی و استنادی جوانب کے ساتھ تفصیلاً سپردِ قرطاس ہیں، جس پر ہمیں ہنوز مکمل شرح صدر ہے، البتہ ان کے علاوہ کسی صریح اور مضبوط و معتمد دلیل کی پیش آوری خندہ پیشانی کے ساتھ ہمیشہ قبول رہے گی، لیکن جواب الجواب کا کوئی تسلسل ہمارے نزدیک محمود نہیں، کیونکہ ہمیں تو عروان جیسی شخصیت پر اتنے صفحات لکھنے اور مہینوں کی محنت صرف کرنے

پر ہی اب حیرت ہوتی ہے! اور کیا ہی بہتر تھا کہ اس کے بجائے اہل بیت اور سیرت نبوی کی باقی ماندہ جہات پر کام ہو جاتا، تو یوں کچھ سعادت دارین اور نفع عام کی مزید سبیل رہتی، لیکن! وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ. (سورة التکویر: ۸۱ / ۲۹)۔

کلمات تشکر و امتنان

ہم تالیف میں علمی و اخلاقی معاونت کرنے والے تمام احباب کا صمیم قلب سے شکریہ ادا کرتے ہیں اور بالخصوص محقق پروفیسر ڈاکٹر حامد علی اور محرک مولانا محمد یعقوب خنی کے لیے دعا گو ہیں، کہ اللہ تعالیٰ بجز اللہ انھیں بہترین جزا نصیب فرمائے، اسی طرح معروف محقق پروفیسر ڈاکٹر محسن نقوی کے بھی انتہائی ممنون ہیں، جنھوں نے عدم الفرستی کے باوجود کتاب کا نا صرف بالاستیعاب مطالعہ فرمایا، بلکہ اپنی ماہرانہ رائے کے ساتھ ہی مفید اصلاح اور تجاویز بھی عنایت فرمائیں، نیز مولانا مقصود احمد کامران (بانی ورلڈ ویو پبلشرز) کے بھی شکر گزار ہیں، جنھوں نے اس سے قبل بھی ہماری مشترکہ کاوش ”شرح عقود رسم المفتی“ کا تحقیقی ترجمہ شائع کیا اور اب انہی کے علمی و اخلاقی تعاون سے یہ تالیف بھی شائع ہو رہی ہے۔

آخر میں گزارش ہے کہ یہ تالیف بالخصوص علمائے کرام اور ماہرین کے لیے لکھی گئی ہے، اسی لیے زبان و کلمات میں قدرے صعوبت اور اصطلاحی امور عیاں ہیں، اور انہی کے پیش نظر سہل اور اضافی عربی عبارات کو بھی طوالت کے پیش نظر اُردو ترجمے کے ساتھ بیان نہیں کیا گیا، کیونکہ علمائے کرام کے لیے یہ امور دشوار نہیں، البتہ عام قارئین بلکہ متوسط طلباء کے لیے اضطراب ناگزیر ہے، جس کے لیے پیشگی معذرت خواہ ہیں، لہذا ہر طبقہ اپنی استعداد کے پیش نظر مستفید ہو سکتا ہے، نیز ہم نے مواد کی جمع و تنقیح اور دلائل کی جانچ پڑتال میں بشری تقاضوں کے مطابق بھرپور کوشش کی، لیکن خطا و نسیان کے سبب کمی و کوتاہی کے امکان سے انکار نہیں،

اہل علم جس مقام پر علمی و شرعی سُقم محسوس کریں، تو اپنی قیمتی رائے دلائل کے ساتھ ظاہر فرمائیں، اِنْ شَاءَ اللہ قبولِ حق میں ہمیں کسی لمحے متاثر و متروک نہیں پائیں گے، البتہ محض انایت اور علامۃ الدہر کی صورت میں ظاہر کی جانے والی بلادلیل نقد و جرح سے ہمیں چنداں سروکار نہیں، اور نہ ہم ایسی کسی رائے کو قبول کرنے کے شرعاً و اخلاقاً پابند ہیں، فافہم۔

نیز عین ممکن ہے کہ بہت سے لوگ اس تالیف سے کبیدہ خاطر ہوں، کہ خواہ مخواہ اس حساس موضوع پر لکھنے کی ضرورت کیا تھی؟ تو اس کا سادہ جواب تو یہ ہے کہ احقاقِ حق کے پیش نظر ہمیں پہل کے سوا چارہ نہ تھا اور بنیادی طور پر ہم نے اس بحث کا آغاز نہیں کیا، بلکہ جب مخالفین نے جبری طور پر دلائل کی ہیرا پھیری اور حقائق کو مسخ کرتے ہوئے عروان کی صحابیت کا شور مچایا اور کئی تالیفات لکھ ڈالیں، تو ہمیں مجبوراً معاملے کی حقیقت اُجاگر کرنے کے لیے یہ قدم اٹھانا پڑا، کیونکہ اگر فریقِ مخالف کو اپنی بات کہنے اور لکھنے کا پورا حق دیا گیا ہے، تو پھر ہمیں بھی دفاعِ صحابہ و اہل بیت میں لکھنے کا علمی و اخلاقی حق پہنچتا ہے کیونکہ صفوفِ صحابہ کرام میں کسی کی دخل اندازی کبھی روا نہیں رکھی گئی، اور نہ ہوگی، لہذا ہماری یہ تالیف دفاعِ صحابہ کے تناظر میں ایک آدنی سی کاوش ہے۔ اور بقولِ ڈاکٹر علامہ محمد اقبال:

اپنے بھی خفا مجھ سے، ہیں بیگانے بھی ناخوش

میں زہر ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند

ہاں! اگر مخالفین اپنے موقف کو محض عروان کے تراشیدہ فضائل و سوانح تک ہی محدود رکھتے، تو البتہ ہمیں اس سے کوئی تعرض نہ ہوتا، لیکن جب انھوں نے اپنی علمی و اخلاقی حدود سے بلادلیل تجاوز کیا اور اُسے صحابی ثابت کرنے کے دُرپے ہوئے، تو یہ معاملہ بہر کیف قابلِ غور ٹھہرا، کیونکہ یہ کسی مسلک و مکتبہ فکر کا معاملہ نہیں، بلکہ عروان کی عدم صحابیت پر تو قرنِ اولیٰ سے لے کر موجودہ زمانے تک تمام مکاتبِ فکر اور علمائے اُمت کا اتفاق ہے، حتیٰ کہ اہل سنت

وجماعت، اہل تشیع، دیوبند اور اہل حدیث حضرات کی اکثریت بھی اسی بات پر متفق ہے، جبکہ دسویں صدی ہجری تک کے منتخب اور کبار محدثین وائمہ کی نصوص کتاب میں تفصیلاً درج ہو چکیں، چنانچہ جمہور اُمت کے مقابل کسی محد وداور غیر مدلل فکر کو بھلا کیسے اور کیونکر تسلیم کیا جاسکتا ہے؟ لہذا اگر مخالفین کے پاس اپنے موقف کے ثبوت میں معتمد محدثین اور صدیوں کے تسلسل سے کوئی مضبوط دلائل موجود ہوں، تو ضرور پیش کریں، تاہم ان کے سابق تین تالیفات میں درج کردہ کمزور اور غیر منطبق اقوال تو ہرگز لائق توجہ نہیں ہو سکتے، جیسا کہ غور کرنے والے اہل علم پر مخفی نہیں ہو گا۔

بایں ہمہ ہر فرد کو علمی دائرے اور مہذب انداز میں اپنے افکار پیش کرنے کا حق ہے، تو ہم نے بھی اس حق کو استعمال کرتے ہوئے بطور نمونہ کچھ شواہد پیش کر دیے ہیں، لہذا ہمیں اس معاملے میں اتفاق و عدم اتفاق سے سروکار نہیں، کیونکہ رضائے الہی اور خوشنودی حبیبِ مکرم ﷺ ہمارے لیے کافی ہے اور میرا خالق بَجَلَالِہٖ دَل کے حال اور مقصدِ تالیف سے بخوبی واقف ہے، کہ ہمیں اس کاوش سے کسی قسم کی دُنیوی ستائش اور انعامات کی چاہ نہیں، بلکہ دفاعِ صحابہ و اہل بیت کی خدمت کے صلے میں محض اپنے خالق و مالک ﷻ سے دَارین میں سُرخروئی کی اُمید بلکہ یقین ہے، کیونکہ وہ اپنے بندے کو نامراد نہیں رکھتا۔ چنانچہ بقولِ رنجور عظیم آبادی:

مجھ کو کافی ہے بس اک تیرا موافق ہونا

ساری دنیا بھی مخالف ہو، تو کیا ہوتا ہے

إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ، وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ، عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ. (سورة هود: ۸۸/۱۱)

ترجمہ: میں تو جہاں تک بنے؛ سنوارنا ہی چاہتا ہوں، اور میری توفیق اللہ ہی کی طرف سے ہے، میں نے اُسی پر بھروسہ کیا، اور اُسی کی طرف رجوع کرتا ہوں۔

آغازِ کتاب

اجمالی تعارف

خاندان بنی اُمیہ سے تعلق رکھنے والی شخصیت اور سیدنا عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے سگے چچا ہیں، ان کا شجرہ نسب یوں ہے: ”حکم بن ابوالعاص بن اُمیہ بن عبد شمس بن عبد مناف“ یعنی: ان کا نسب عبد مناف پر جا کر نبی کریم ﷺ کے نسب اقدس سے مل جاتا ہے۔

انھوں نے ہی آپ رضی اللہ عنہ کو اسلام لانے کے وقت سخت تکالیف دیں، لیکن آپ رضی اللہ عنہ اسلام کی راہ میں آنے والی ہر تکلیف کو خندہ پیشانی سے برداشت کرتے رہے، بہر کیف اوائل میں تو حکم بن ابوالعاص اسلام کے سخت مخالف رہے، لیکن پھر توفیق الہی سے انھیں ”فتح مکہ“ کے موقع پر قبول اسلام کی سعادت میسر آئی، لیکن بایں ہمہ حافظ ذہبی نے ”سیر أعلام النبلاء“ میں ان کے لیے ”مَنْ مُسْلِمَةُ الْفَتْحِ، وَلَهُ أَدْنَى نَصِيبٍ مِنَ الصُّحْبَةِ“ بیان کیا ہے، کیونکہ انھیں بہت مختصر وقت کے لیے شرف صحبت حاصل ہو سکا تھا۔

نیز اسلام لانے کے بعد ایک لغزش کی پاداش میں جلاوطنی کی سزا پائی اور طائف منتقل ہو گئے، چنانچہ نبی کریم ﷺ اور حضراتِ شیعین رضی اللہ عنہما کے زمانے میں وہیں رہے، حتیٰ کہ عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے اپنی خلافت کے آغاز میں انھیں مدینے آنے کی اجازت مرحمت فرمائی، تو مدینے میں سکونت پذیر ہوئے اور انہی کے دورِ خلافت ۳۲ھ میں وصال کیا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ہی نمازِ جنازہ ادا فرمانے کے بعد بقیع غرقہ میں تدفین کی۔^(۱)

مبحث اول

والد مروان: حکم بن ابوالعاص اُموی صحابیت اور منتخب اختلافی جہات کا تحقیقی جائزہ

۱۔ انظر ترجمته: الطبقات الكبير، لابن سعد، ۳۶/۶، الرقم ۱۰۳۲. الاستيعاب، لابن عبد البر، ۱/۲۱۴، الرقم ۵۴۷. معجم الصحابة، لابن قانع، ۱/۲۰۸، الرقم ۲۴۰. معرفة الصحابة، لابن نعيم، الصفحة ۷۱۱، الرقم ۵۸۲. أسد الغابة، للجزري، ۲/۴۸، طبعة العلمية. تاريخ الإسلام، للذهبي، ۳/۳۶۵. سير أعلام النبلاء، للذهبي، ۲/۱۰۷، الرقم ۱۴. تجريد الصحابة، للذهبي، ۱/۱۳۵، الرقم ۱۳۹۷. الإصابة، للعسقلاني، ۲/۵۹۲، طبعة هجر. ملتقطاً بتغير.

جلاوطنی کی حقیقت

کچھ لوگ اپنے زعم میں ان کے جلاوطن کیے جانے کے معاملے کو افسانہ اور بعد میں گھڑی گئی سبائی سازشوں کا شاخسانہ قرار دیتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک معتمد محدثین وائمه کے یہاں ایسی کوئی بات بیان نہیں ہوئی، اسی لیے ان کا موقف یہ ہے کہ انھیں کبھی جلاوطن کیا ہی نہیں گیا اور بایں صورت ان کے یہاں یہ معاملہ ”باطل“ ہے، جبکہ بعض کے نزدیک یہ از خود طائف منتقل ہو گئے تھے، جیسا کہ شیخ ابن تیمیہ نے ”منہاج السنۃ“ میں یوں بیان کیا ہے:

وقد ذکر غیر واحد من أهل العلم أنّ نفي الحكم باطل، فإنّ النبي صلى الله عليه وسلم لم ينفه إلى الطائف، بل هو ذهب بنفسه. وذكر بعض الناس أنّه نفاه، ولم يذكروا إسناداً صحيحاً بكيفية القصة وسببها. (۲)

ترجمہ: اور کئی اہل علم نے بیان کیا ہے حکم (بن ابوالعاص) کی جلاوطنی کا معاملہ باطل ہے، کیونکہ نبی ﷺ نے انھیں طائف جلاوطن نہیں کیا، بلکہ وہ از خود وہاں منتقل ہو گئے تھے، جبکہ کچھ لوگوں نے ان کے جلاوطن کیے جانے کا بیان تو کیا ہے، لیکن انھوں نے صحیح آسانید کے ساتھ نفس واقعہ اور اس کے اسباب کا ذکر نہیں کیا ہے۔

نیز کچھ ہوشیار لوگوں نے امام ابن سعد رحمۃ اللہ کی ایک عبارت ڈھونڈ کر اپنی مرضی کا نتیجہ بھی برآمد کیا ہے، لہذا تبصرے سے پہلے امام ابن سعد کی اصل عبارت ملاحظہ فرمائیں:

وأسلم الحكم بن أبي العاص يوم فتح مكة ومات في خلافة عثمان بن عفان، ولم يزل بمكة حتى كانت خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه، فأذن له، فدخل المدينة، فمات بها. (۳)

ترجمہ: حکم بن ابوالعاص فتح مکہ کے روز اسلام لائے اور انھوں نے عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں انتقال کیا، چنانچہ یہ خلافت عثمان تک مکہ میں ہی رہے، حتیٰ کہ انھوں نے آپ کو مدینے میں آنے کی اجازت دی، پس وہ مدینے آئے اور وہیں (سکونت کے دوران) وصال فرمایا۔

یہ دو حوالے یاروں کے یہاں ایسے مضبوط اور ناقابلِ تسخیر سمجھے جاتے ہیں، کہ بس گویا ان عبارات کے بعد محدثین وائمه کے بیانات کا ناطقہ بند ہو چکا اور نقد و تحقیق کے تمام راستے مسدود ہو گئے، بلکہ ان عبارات نے گویا بروجِ مشیدہ بنا ڈالے ہیں، جنہیں گرانے کی بعد والوں میں ہمت و سکت ہی باقی نہ رہی۔

تو اس کے جواب میں ہم عرض کرتے ہیں کہ یہ آپ لوگوں کی کم علمی اور تعصب و عناد کی واضح نظیر ہے کہ آپ کو دنیائے علم میں صرف یہ چندہ مقام ہی میسر آسکے ہیں، اور ہٹ دھرمی کا یہ عالم ہے کہ ان کے سامنے پورے علمی سرمائے کو پس پشت ڈالنے پر تئلے ہیں، خیر اگر ایسے لوگوں کو انھیں دلائل پر مان ہے، تو آئیے ذرا پھر ان کی علمی حیثیت اور سرقہ بازی و قلتِ مطالعہ کی جہات کو واضح کیے دیتے ہیں، تاکہ یہ معاملہ اپنے تقاضوں کے ساتھ منقح ہو جائے اور اہل انصاف کے لیے بھی اس معاملے میں کوئی تذبذب باقی نہ رہے۔

طبقات ابن سعد کی عبارت میں نقص اور درست عبارت کا تعین

مروانیات کے عشاق ایسی کسی بات کو اپنے ہاتھ سے جانے نہیں دیتے، جن سے انھیں ذرا بھی سہارا دکھائی دیتا ہے، چاہے وہ معاملہ کمزور، بے سند اور حقائق کے برخلاف ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ انھوں نے بڑی محنتوں سے امام ابن سعد کی مذکورہ بالا عبارت تلاش کی، اور خوشی سے پھولے نہیں سمائے کہ بات بن گئی ہے، دیکھتے ہیں کہ امام ابن سعد کی تردید کیسے ممکن ہوگی، تو محترم! اس بارے میں چند وجوہ سے وضاحت پیش خدمت ہے۔

اولاً: پہلی اور سادہ بات یہ ہے کہ امام ابن سعد تو بہت فروتر ہیں، ان کے علاوہ تابعین میں سے بھی بالفرض کوئی ہو، تب بھی دلائل کے ساتھ ان کی بات کو رد و قبول کیا جاسکتا ہے، کیونکہ امام مالک رحمہ اللہ کا معروف قول اہل علم پر عیاں ہی ہے: ”نبی کریم ﷺ کے علاوہ کسی بھی شخص کی بات کو رد و قبول کیا جاسکتا ہے، البتہ آپ ﷺ کی ہر بات قبول ہوگی۔“ چنانچہ میدان علم میں ہمیں یہ جبر و تحکم دکھانے کی زحمت نہ کریں کہ امام ابن سعد کا قول آگیا، اب بات ختم ہو چکی، یہ آپ کی ہوشیاریاں ہیں، اگر ہمت ہو تو پھر ذرا اپنے اسی موقف پر قائم رہیں، ہم آپ کی طبع گراں پر سنگ باری کرتے ہوئے انہی امام ابن سعد کی کتاب سے ایسے اقوال بھی پیش کریں گے کہ آپ کو ”نہ جائے ماندن نہ پائے رفتن“ کے مصداق لگ پتا جائے گا اور پھر آپ منہ بسورتے ہوئے فرار کریں گے کہ نہیں نہیں! ہم ابن سعد کی ایسی بات نہیں مانتے، کیونکہ انھوں نے یہ بات بغیر کسی سند کے بیان کی ہے، تو جناب! امام ابن سعد کی مذکورہ بالا عبارت کون سی سند کے ساتھ بیان ہوئی، جسے آپ نے متاع جاں بنالیا ہے، ذرا وہ سند ہمیں بھی دکھائیں؟ چنانچہ آپ کی مستدل عبارت محض ان کی ذاتی رائے ہے، جسے دلائل کی روشنی میں رد بھی کیا جاسکتا ہے۔

ثانیاً: ابن سعد کی یہ عبارت مطبوعہ نسخے میں ناقص و محرف ہے اور اس کی مضبوط دلیل یہ ہے کہ جب ابن سعد سے اسی عبارت کو شیخ ابن حجر عسقلانی نے ”الإصابة“ میں نقل کیا، تو وہاں عبارت یوں بیان ہوئی:

قال ابنُ سعد: أسلم يوم الفتح، وسكن المدينة، ثم نفاه النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى الطائف، ثم أعيد إلى المدينة في خلافة عثمان ومات بها.^(۴)

ترجمہ: ابن سعد نے کہا: وہ (حکم بن ابی العاص) فتح مکہ کے دن اسلام لائے اور مدینے میں سکونت پذیر ہوئے، پھر نبی ﷺ نے انھیں (غزہ کی پاداش میں) طائف کی جانب جلاوطن کر دیا، تو وہ عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے وقت دوبارہ مدینے آئے اور یہاں وفات پائی۔

ملاحظہ فرمائیں کہ سابق عبارت اور اس میں کس قدر فرق ہے، چنانچہ طبقات ابن سعد کے مطبوعہ نسخے کی عبارت معتمد نہیں، لہذا ابن سعد اس عبارت سے بری ہیں اور ان کا موقف بھی یہی ہے کہ حکم بن ابوالعاص کو اسلام لانے کے بعد کسی سبب سے مدینہ منورہ سے جلاوطن کر دیا گیا تھا۔ نیز ہم نے طبقات کی عبارت کا معتبر ثبوت شیخ عسقلانی کی نقل سے پیش کر دیا ہے، اب ”دیکھتے ہیں زور کتنا بازوئے قاتل میں ہے“ کہ مصداق اگلی باری آپ کی ہے کہ ابن سعد کی کسی اور صریح عبارت سے نفس مسئلہ پر دلیل لائیں، ورنہ حق قبول کرتے ہوئے آج تک جو طوفان برپا کیے رکھا تھا کہ امام ابن سعد کے یہاں تو جلاوطنی کی کوئی بات سرے سے موجود ہی نہیں، اس سے رجوع کریں، تاکہ انصاف کی پاسداری ہمیں بھی نظر آئے۔

ثالثاً: اور یہاں خواص عسقلانی کی ”الاصابة“ میں نقص ڈھونڈنے کی کوشش میں اپنی جدوجہد صرف نہ فرمائیں، کہ ہو سکتا ہے خود عسقلانی کی مذکورہ کتاب کی کسی طبع میں سہو آئی عبارت درج ہو گئی ہو، جبکہ دیگر طبقات میں ایسا نہ ہو، تو چلیں آپ کا وقت ہم بچا دیتے ہیں، لہذا ہمارے پیش نظر اس وقت ”الاصابة“ کے مختلف مطبوعہ نسخے ہیں، اور تمام ہی میں یہ عبارت حسب بالا درج ہوئی، ملاحظہ ہو:

”طبعة مركز هجر، ۵۹۲/۲، رقم الترجمة ۱۷۸۱. دار الكتب العلمية، ۹۱/۲، رقم الترجمة ۱۷۸۶. المكتبة العصرية، الصفحة ۳۳۳، رقم الترجمة ۱۹۵۲. طبعة كلكتا الهند من طبعة قديمة السنة ۱۸۵۳ھ، ۲۸/۲، رقم الترجمة ۱۷۷۶. الإصابة: رسالة الماجستير من جامعة أم القرى، الباحث: عبد الله أفرح، السنة ۱۴۱۹ھ، الصفحة ۶۰۹، الرقم ۹۱۰۔“

شیخ ابن تیمیہ حنبلی کی عبارت

اور جہاں تک شیخ ابن تیمیہ کی عبارت کا معاملہ ہے، تو اس میں انھوں نے صرف دعویٰ کیا ہے کہ کئی اہل علم کے نزدیک جلاوطن کیے جانے کا معاملہ باطل ہے، تاہم اپنے اس دعویٰ پر کوئی دلیل پیش نہیں فرما سکے، چنانچہ ان پر لازم تھا کہ متقدمین ائمہ میں سے ایک دو کے ہی نام بیان کر دیتے، جنھوں نے ان کے مطابق نفس معاملہ کا انکار کیا تھا، لہذا صرف ان کے بلادلیل بیان پر تو کسی موقف کی بنیاد ہر گز نہیں رکھی جاسکتی۔ نیز انھوں نے حکم بن ابوالعاص کے از خود طائف منتقل ہونے کی جو بات بیان کی ہے، اُس کی حقیقت بھی حسب سابق ہی ہے کہ اس پر بھی ان کے یہاں کوئی حوالہ وثبوت موجود نہیں، فافہم۔

البتہ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ جلاوطن کیے جانے پر صحیح الاسناد روایات میسر نہیں، تو موجودہ مطالعے کے پیش نظریہ بات فی الحال ہمیں بھی تسلیم ہے، کیونکہ واقعی اس بارے میں ہمیں صحیح الاسناد روایات معلوم نہیں ہو سکیں، لیکن اس سے جلاوطنی کے تحقق پر کوئی فرق

نہیں پڑتا، کیونکہ یہ احکام و مسائل کی بات نہیں، بلکہ ایک اضافی و سوانحی امر ہے، جس پر صحیح روایات کی عدم موجودگی اثر انداز نہیں ہو سکتی۔

اور اس سے بڑھ کر ہمارے موقف کی حمایت میں صحیح الاسناد روایات نہ سہی، لیکن محدثین و ائمہ کے صریح اور حتمی بیانات، نیز ان کی مؤید کمزور روایات تو بہر حال موجود ہی ہیں، لیکن آپ نے جو باطل ہونے کا دعویٰ کیا، اُس پر تو کوئی ضعیف روایت بھی معلوم نہیں، چنانچہ ہمارا موقف آپ کی نسبت ائمہ و مؤرخین کی آراء سے مؤید اور بعض قرائن و روایات سے مستنبط ہے، لہذا یہ آٹھویں صدی کے شیخ ابن تیمیہ کی بلادلیل رائے سے بہر طور اعلیٰ اور علمی تقاضوں سے ہم آہنگ ہونے کے سبب اعتماد کے لائق ہے، فقدر۔

جلاوطن کیے جانے کی قابل اعتماد روایت

شیخ ابوالولید محمد بن عبد اللہ ازرقی، متوفی ۲۵۰ھ ”أخبار مكة“ میں لکھتے ہیں:

وروى الفاكهي من طريق حماد بن سلمة، حدثنا أبو سنان، عن الزهري وعطاء الخراساني: أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم دخلوا عليه وهو يلعن الحكم ابن أبي العاص، فقالوا: يا رسول الله! ما له؟ قال: دخل على شق الجدار وأنا مع زوجتي فلانة، فكَلَحَ في وجهي، فقالوا: أفلا نلعنه نحن؟ قال: لا، كأني أنظر إلى بنيهِ، يصعدون منبري وينزلونه. فقالوا: يا رسول الله! ألا نأخذهم؟ قال: لا، ونفاه رسول الله صلى الله عليه وسلم.^(۵)

۵۔ أخبار مكة، للفاكهي، ۲۳۸/۵، الرقم ۲۳۰، واللفظ له. الإصابة، للعسقلاني، ۵۹۲/۲، طبعة هجر.

ترجمہ: صحابہ کرام ایک مرتبہ نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، دُر ایں حال کہ آپ ﷺ حکم بن ابی العاص پر لعنت بھیج رہے تھے، تو انھوں نے عرض کی: یا رسول اللہ! کیا معاملہ ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: میں اپنی فلاں زوجہ کے ساتھ تھا کہ اس نے دیوار کے سوراخ سے جھانکا، پس مجھے دیکھ کر ناگوار منہ بنایا، تو صحابہ نے عرض کی: کیا ہم بھی اُس پر لعنت کریں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، گویا کہ میں اس کی اولاد کو دیکھ رہا ہوں، جو میرے منبر پر چڑھ اُتر رہے ہیں (یعنی: بندروں کی طرح گود رہے ہیں)، تو صحابہ نے عرض کی: کیا ہم اسے پکڑ لیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، اور رسول اللہ ﷺ نے انھیں جلا وطن کر دیا۔

حافظ عسقلانی نے اس روایت کو ”فتح الباری، (۱۲/ ۲۴۴)“ میں ”کتاب الدیات، باب: مَنْ اَطْلَعَ فِي بَيْتِ قَوْمٍ فَفَقْتُوا عَيْنَهُ فَلَا دِيَّةَ لَهُ“ کے تحت نقل کرنے کے بعد صرف ”وہذا لیس صریحاً فی المقصود ہنا“ ذکر کیا، جس سے مراد یہ ہے کہ متعلقہ باب کے احکام یعنی: قصاص و دیت کے معاملے میں یہ روایت واضح نہیں ہے، اس کے علاوہ عسقلانی نے وہاں مزید کوئی کلام نہیں کیا اور انھوں نے ہی جب اسے ”الإصابة“ میں درج کیا، تو وہاں سرے سے کوئی نقد و جرح ہی نہیں کی، حالانکہ اس کے علاوہ بقیہ روایات کے ضعیف پر انھوں نے واضح کلام درج کیا ہے، لیکن زیر بحث روایت کو محض نقل کرنے پر ہی اکتفا کیا، چنانچہ عسقلانی کے دونوں مقامات کے کلام سے اُن کا اپنا رجحان بالکل واضح ہے، البتہ ہم معاملے کی علمی حقیقت پر مزید کلام کے متقاضی ہیں، اور اسی لیے درج ذیل بیان راہ انصاف کے متلاشی کے لیے پیش خدمت ہے۔

سند کی علمی و استنادی حیثیت

۱۔ حماد بن سلمہ

یہ دراصل ”ابو سلمہ حماد بن سلمہ بن دینار، بصری متوفی ۱۶۷ھ“ ہیں۔ شیخ عسقلانی کے یہاں ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۲۶۹)“ میں ”ثقة عابد، أثبت الناس في ثابت، وتغير حفظه بآخرو. من كبار الثامنة“ شمار ہوئے ہیں، ان کی ثقاہت میں تو اختلاف نہیں، البتہ اخیر عمر میں تغیر حفظ کی وجہ سے معمولی کلام کیا گیا ہے، جو مجموعی طور پر مضر نہیں، نیز صحاح ستہ کے رجال میں سے ہیں۔

۲۔ ابوسنان

یہ ”ابوسنان عیسیٰ بن سنان، الحنفی القسملی الفلستیني الشامي، متوفی ۱۵۰ھ“ ہیں، عسقلانی نے ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۷۶۷)“ میں ”لین الحديث من السادسة“ اور ذہبی نے ”الکاشف، (۱۱۰/ ۲)“ میں ”صُغْفَ ولم يُترك“ بیان کیا ہے، ان کے بارے میں بعض ائمہ نے توثیق بھی بیان کی ہے، چنانچہ امام ابن معین کے ایک قول کے مطابق یہ ثقہ شمار ہوئے اور یوں ہی امام ابن حبان بھی انھیں ”الثقات“ میں لائے ہیں، شیخ عجلانی نے ان کے لیے ”لابأس به“ ذکر کیا ہے، جبکہ شیخ ذہبی نے ”میزان الاعتدال، (۳/ ۳۱۲)“ میں لکھا ہے:

ضَعَفَهُ أَحْمَدُ وَابْنُ مَعِينٍ؛ وَهُوَ مِنْ يَكْتَبُ حَدِيثَهُ مَعَ لَبَنِهِ، وَقَوَّاهُ بَعْضُهُمْ يَسِيرًا. وَقَالَ الْعِجْلِيُّ: لَا بَأْسَ بِهِ. وَقَالَ أَبُو حَاتِمٍ: لَيْسَ بِالْقَوِي.

البتہ جمہور کے نزدیک ان کا ضعف ہی رائج ہے، ملاحظہ ہو: تہذیب الکمال، ۲۲/ ۶۰۵،

اس کے پیش نظر صرف ”ابوسنان“ جائے مقال ہیں، اگرچہ بعض نے ان کی توثیق بھی کی، اور ہم اسے ملحوظ رکھتے ہوئے سند کو آقل درجہ حسن قرار دے سکتے ہیں، تاہم یہ دُرست نہیں، اور روایت ضعیف ہی ہے، لیکن بایں ہمہ یہ دیگر آسانید کے مقابلے میں قدرے لائق اعتماد ہے، لہذا اتنی بات تو واضح ہے کہ انھیں جلاوطن کیے جانے کی کوئی نہ کوئی حقیقت موجود تھی۔

نیز امام طبرانی نے بھی اسی امر سے متعلق ایک روایت نقل کی ہے:

حدثنا محمد بن عثمان بن أبي شيبة، ثنا عبادة بن زياد الأسدي، ثنا مدرك بن سليمان الطائي، عن الأجلح، عن أبي صالح، عن ابن عباس قال:

إِنَّمَا كَانَ نَفِي النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْحَكَمَ بْنَ أَبِي الْعَاصِ مِنَ الْمَدِينَةِ إِلَى الطَّائِفِ، بَيْنَمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَرَتِهِ فَإِذَا هُوَ إِنْسَانٌ يَطَّلِعُ عَلَيْهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْوَزْغُ، الْوَزْغُ» فَنَظَرَ فَإِذَا هُوَ الْحَكَمُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَخْرِجْ لَا تَسَاكُنُنِي بِالْمَدِينَةِ مَا بَقِيتُ» فَنفَاهُ إِلَى الطَّائِفِ. رَوَاهُ

الطبراني، وفيه مالك بن سليمان ولم أعرفه، وبقية رجاله ثقات.^{٦٨} (٢)

٦- المعجم الكبير، للطبراني، ١٤٨/١٣، الرقم ١٢٧٢٤. مجمع الزوائد، للهيتمي، ١١٢/١٦، الرقم ١٢٨٣٧،

طبعة المنهاج، وفيه: الورع بدل الوزغ.

ترجمہ: نبی ﷺ کے حکم بن ابی العاص کو مدینے سے طائف جلا وطن کرنے کی وجہ یہ تھی، کہ نبی ﷺ اپنے حجرے میں تھے، اسی اثنا میں کسی انسان نے (اندر) جھانکنے کی کوشش کی، تو نبی ﷺ نے فرمایا: گرگٹ، گرگٹ۔ پس جب دیکھا گیا، تو وہ حکم (بن ابی العاص) تھے، تو نبی ﷺ نے فرمایا: نکل جاؤ، جب تک میں زندہ ہوں، تم مدینے میں نہیں رہ سکتے، پس انھیں طائف جلا وطن کیا گیا۔

ہمارے نزدیک یہ روایت بعض رُواة کے سبب ضعیف ہے، تاہم شیخ بیہقی نے اس کے صرف ایک راوی پر مجہول ہونے کی وجہ سے حکم لگایا ہے، جبکہ بقیہ رُواة اُن کے یہاں ثقہ بیان ہوئے ہیں، الغرض ضعیف ہونے کے باوجود یہ ماقبل روایت سے مل کر نفس مسئلہ کے وجود پر واضح دلالت کر رہی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے انھیں مدینے سے جلا وطن کیا تھا اور فی الوقت یہی ہمارا مطلوب ہے، چنانچہ ان اُمور کے بارے میں صحیح السند روایت کی عدم دستیابی ہمیں تسلیم ہے، لیکن نفس مسئلہ کو یہ کہہ کر ٹال دینا کہ ایسا کچھ ہوا ہی نہیں، یہ بھی بہر حال غیر علمی روش ہے، چونکہ یہ معاملہ احکام و مسائل شریعت سے تعلق نہیں رکھتا، بلکہ ایک تاریخی واقعہ ہے، لہذا ضعیف روایات کے تناظر میں اس کا تحقق تو بہر حال عیاں ہے، البتہ حتمی وجہ متعین نہیں ہو سکتی، اسی لیے ہم نے بھی صرف نفس واقعہ پر تمسک کیا ہے اور اس معاملے میں ضعیف روایات کے علاوہ معتمد محدثین وائمہ کے تائیدی بیانات بھی تو موجود ہیں، جو حقیقتِ حال کی وضاحت پیش کرتے ہیں، تو ایسے میں اہل انصاف کے یہاں صحیح السند روایت ہی کا مطالبہ غیر منجیدہ معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اگر ایسا کوئی امر حقیقتاً جھوٹ ہوتا، تو محدثین ہر گز اس پر اعتماد کرتے ہوئے تفصیل بیان ہی نہ کرتے اور اس حوالے سے چند ائمہ کی نصوص پیش ہیں، جن پر غور و فکر کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ امام ابن سعد، متوفی ۲۳۰ھ کی غیر محرفہ اور تصحیف سے محفوظ عبارت ماقبل عسقلانی سے نقل ہوئی، چنانچہ یہاں مضمون کے پیش نظر دوبارہ بیان کی جاتی ہے:

قال ابنُ سعد: أسلم يوم الفتح، وسكن المدينة، ثم نفاه النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى الطائف، ثم أعيد إلى المدينة في خلافة عثمان ومات بها. (الإصابة، ۵۹۲/۲، الرقم ۱۷۸۱، طبعة هجر)

ترجمہ: ابن سعد نے کہا: وہ (حکم بن ابی العاص) فتح مکہ کے دن اسلام لائے اور مدینے میں سکونت پذیر ہوئے، پھر نبی ﷺ نے انھیں (غزہ کی پاداش میں) طائف کی جانب جلاوطن کر دیا، تو وہ عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے وقت دوبارہ مدینے آئے اور یہاں وفات پائی۔

۲۔ امام ابن ابی حاتم رازی، متوفی ۳۲۷ھ "الجرح والتعديل" میں لکھتے ہیں:

الحکم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس، أسلم في الفتح، وقدم على النبي صلى الله عليه وسلم فطرده من المدينة، فنزل الطائف، حتى قبض النبي صلى الله عليه وسلم، فنزل المدينة فمات بها في خلافة عثمان بن عفان، سمعت أبي يقول ذلك. (الجرح والتعديل، ۱۲۰/۳، الرقم ۵۵۵)

ترجمہ: حکم بن ابی العاص بن امیہ بن عبد شمس۔ وہ فتح مکہ کے دن اسلام لائے اور نبی ﷺ کے پاس (مدینے) حاضر ہوئے، چنانچہ آپ ﷺ نے انھیں (ایک غزہ کی پاداش میں) مدینے سے نکال دیا گیا، تو وہ طائف چلے گئے، حتیٰ کہ نبی ﷺ کا وصال ہو گیا، پس عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے زمانے میں مدینے آئے اور یہیں انتقال ہوا، میں نے اپنے والد (ابو حاتم) سے ایسا ہی سنا ہے۔

۳۔ امام ابو نعیم اصبہانی، متوفی ۴۳۰ھ "معرفۃ الصحابة" میں لکھتے ہیں:

أبو مروان؛ يعدّ في الحجازيين، نفاه رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المدينة حياته. (معرفۃ الصحابة، الصفحة ۷۱۱، الترجمة ۵۸۲)

ترجمہ: عروان کے والد، حجازیوں میں شمار ہوتے ہیں، رسول اللہ ﷺ نے انھیں اپنی زندگی میں ہی مدینے سے نکال دیا تھا۔

۴۔ امام ابن عبد البر اندلسی، متوفی ۴۶۳ھ "الاستيعاب" میں لکھتے ہیں:

وأبو مروان بن الحكم، كان من مُسلمة الفتح، وأخرجه رسولُ الله صلى الله عليه وسلم من المدينة وطرده عنها، فنزل الطائف، وخرج معه ابنه مروان. (الاستيعاب، ۲۱۵/۱، رقم الترجمة ۵۴۷)

ترجمہ: عروان بن حکم کے والد (حکم بن ابی العاص)۔ وہ فتح مکہ کے روز مسلمان ہونے والوں میں سے تھے اور رسول اللہ ﷺ نے انھیں مدینے سے جلاوطن کر دیا تھا، پس وہ طائف چلے گئے اور ان کا بیٹا عروان بھی ساتھ ہی گیا۔

۵۔ امام عزالدین علی، ابن اثیر جزری، متوفی ۶۳۰ھ "أسد الغابة" میں لکھتے ہیں:

وهو طريد رسول الله صلى الله عليه وسلم، نفاه من المدينة إلى الطائف، وخرج معه ابنه مروان... إلخ. وقد روى في لعنه ونفيه أحاديث كثيرة، لا حاجة إلى ذكرها، إلا أن الأمر المقطوع به أن النبي صلى الله عليه وسلم مع حلمه وإغضائه على ما يكره، ما فعل به ذلك إلا لأمر عظيم، ولم يزل منفيًا حياة النبي صلى الله عليه وسلم، فلما ولي أبو بكر الخلافة، قيل له في الحكم ليردّه إلى المدينة،

فقال: ما كنت لأحلَّ عقدة عقدها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكذلك عمر، فلما ولي عثمان رضي الله عنهما الخلافة ردّه، وقال: كنت قد شفعتُ فيه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فوعدني برده. (أسد الغابة، ٤٩/٢، رقم الترجمة ١٢١٧)

ترجمہ: وہ (حکم بن ابی العاص) رسول اللہ ﷺ کے نکالے ہوئے تھے، انھیں مدینے سے طائف کی جانب جلاوطن کیا گیا اور ان کا بیٹا مروان بھی ساتھ ہی گیا۔ الخ۔ اور ان پر لعنت اور جلاوطن کیے جانے کے بارے میں کثیر احادیث بیان ہوئی ہیں، جنھیں یہاں ذکر کرنے کی حاجت نہیں، البتہ اتنی بات تو یقینی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنی بُردباری اور ناگوار باتوں سے چشم پوشی کی عادت کریمہ کے باوجود یہ (جلاوطنی کا) اقدام کسی سنگین نوعیت کے پیش نظر ہی فرمایا تھا، چنانچہ وہ نبی ﷺ کی زندگی میں تو جلاوطن ہی رہے، حتیٰ کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کا زمانہ آیا، تو اُن سے حکم کے معاملے میں کہا گیا، تاکہ انھیں واپس مدینے آنے دیا جائے، تو آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں وہ بندھن نہیں کھول سکتا؛ جسے رسول اللہ ﷺ نے باندھا تھا، اور اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی کیا (یعنی: انھیں واپسی کی اجازت نہیں دی)، پس جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ خلیفہ بنے، تو آپ نے انھیں واپس بلایا اور فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ سے ان کے معاملے میں سفارش کی تھی، پس آپ ﷺ نے مجھ سے انھیں واپس بلانے کا وعدہ فرمایا تھا۔

۶۔ امام شمس الدین ذہبی، متوفی ۷۴۸ھ ”تاریخ الاسلام“ میں لکھتے ہیں:

أسلم يوم الفتح، وقدم المدينة، فكان فيما قيل يُفشي سرَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم، فطرده وسبّه، وأرسله إلى بطن وَّجٍّ (أي: الطائف)، فلم يزل طريداً إلى أن وُلِّيَ عثمان، فأدخله المدينة. (تاريخ الاسلام، ۳/۳۶۵، وفيات السنة ۳۱ھ)

ترجمہ: وہ فتح مکہ کے دن اسلام لائے اور پھر مدینے حاضر ہوئے، پس کہا جاتا ہے کہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ کے کسی راز (خاکی معاملے) کو افشاں کیا تھا، جس کی وجہ سے آپ ﷺ نے انھیں جلاوطن کیا اور بُرا کہا، انھیں مقام ”وَجَّ“ کی طرف نکالا گیا، پس وہ اسی طرح جلاوطن رہے، حتیٰ کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ خلیفہ بنے، تو آپ رضی اللہ عنہ نے انھیں مدینے بلایا تھا۔

ان عبارات میں بغیر ”قیل وقال“ کے جزاً بیان ہوا کہ انھیں اسلام لانے کے بعد مدینہ منورہ سے جلاوطن کر دیا گیا تھا، چنانچہ یہ خلافت عثمان میں واپس لوٹے اور پھر یہاں انتقال ہوا، تو ان عبارات میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے کہ محدثین وائمہ کے یہاں اس معاملے کی صداقت کا عالم کیا تھا، جو اسے بغیر کسی تردّد کے ذکر کر رہے ہیں، اور ہم نے یہاں مؤرخین اور دیگر کتب کی نصوص کو طوالت کے سبب ترک کر دیا ہے، اگر اہل علم چاہیں، تو ان کے تذکرے کے ضمن میں ایسی تفصیلات بآسانی میسر آسکتی ہیں، لہذا قوی اُمید ہے کہ انصاف پسند حضرات کے لیے محدثین کے یہ حتمی بیانات معاملے کی حقیقت واضح کرنے کے لیے کافی ہوں گے، البتہ ہٹ دھرم اور تعصب و عناد کے حامل افراد کے لیے دلائل ویسے ہی مشکوک ہوتے ہیں، لہذا اُن سے اُلجھنے کی حاجت نہیں، فتنہ بر۔

حکم بن ابوالعاص پر لسان نبوی سے لعنت کی حقیقت

ان کے بارے میں اتنی بات تو روایات میں بیان ہوئی ہے کہ ان پر اللہ تعالیٰ جہنم کے دروازے کی طرف سے لسان نبوی کے ذریعے لعنت بھیجی گئی، چنانچہ آئندہ مروان کی ملعونیت کے ضمن میں بھی ایسی متعدد صحیح و حسن روایات مع نصوص و حوالہ جات کے پیش کر دی گئی ہیں؛ جن میں یہی بات واضح کلمات کے ساتھ موجود ہے، لیکن ہنوز کچھ لوگوں کو اس معاملے کے ثبوت میں تردد ہے، اگرچہ ان کے پاس اپنے موقف کے ثبوت میں کوئی علمی اور لائق توجہ دلیل نہیں ہے، تاہم معاملے کی حقیقت کو علمی لحاظ سے مؤید کرنے کے لیے نفس صحابیت سے قطع نظر صرف مسئلے کی تحقیق میں ہم مجبوراً یہ معاملہ بیان کر رہے ہیں، البتہ ہم اپنے طور پر اس میں زبان طعن دراز کرنے کو ہرگز روا نہیں رکھتے اور حقیقت کو اللہ تعالیٰ عَزَّوَجَلَّ کے سپرد کرتے ہیں، لہذا قارئین بھی اگر اس بارے میں راہِ اعتماد کو ملحوظ رکھیں، تو بیشک یہی محتاط اور مناسب ہو گا۔

حدثنا عبد الرزاق، أخبرنا ابن عيينة، عن إسماعيل بن أبي خالد، عن الشعبي، قال: سمعت عبد الله بن الزبير، وهو مستندٌ إلى الكعبة، وهو يقول: وَرَبِّ هَذِهِ الْكُعْبَةِ، لَقَدْ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فُلَانًا، وَمَا وُلِدَ مِنْ صُلْبِهِ. (۷)

ترجمہ: شعبی کہتے ہیں کہ میں نے عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ سے سنا، دریں حال کہ انھوں نے بیت اللہ شریف سے ٹیک لگا رکھی تھی، اور فرما رہے تھے: اس گھر کے رب کی قسم! بیشک رسول اللہ ﷺ نے فلاں شخص اور اس کی پشت سے پیدا ہونے والی اولاد پر لعنت بھیجی۔

سند کی علمی و استنادی حیثیت

اس روایت کے رجال ”ثقة و صدوق“ ہیں، جیسا کہ شیخ بیہقی نے ”كشف الأستار، (۲/۲۴۷، الرقم ۱۶۲۳)“ میں ”رجال أحمد، رجال الصحيح“ سے توثیق کی ہے، البتہ ہمارے نزدیک اس میں کچھ وضاحت پیش نظر رکھنی ضروری ہے، کیونکہ اس کی سند میں ”إسماعيل بن أبو خالد، كوفي بجلي، متوفى ۱۳۶ھ“ اگرچہ ”ثقة، ثبت، حافظ“ شمار ہوتے ہیں، اور یہ صحاح ستہ کے رجال میں سے بھی ہیں، جنھوں نے ان کی بکثرت روایات لی ہیں، تاہم ان پر تدلیس کی جرح بیان ہوئی اور یہاں عنعنہ بھی ہے، تو عین ممکن ہے کہ کسی کے کلیجے میں درد اٹھے، لہذا ہم اس سے پہلے ہی معاملے کی وضاحت پیش کیے دیتے ہیں۔

ان کی امام شعبی سے ”عن“ کے ساتھ روایت پر تدلیس کی جرح مؤثر نہیں، کیونکہ ان کا امام شعبی سے سماع صحیح و ثابت اور ائمہ کی توثیق موجود ہے، چنانچہ:

وقال علي (ابن المديني): قلت ليحيى بن سعيد: ما حملت عن إسماعيل عن الشعبي صحاح؟ قال: نعم. وقال أحمد: أصح الناس حديثاً عن الشعبي ابن أبي خالد. وقال ابن المبارك عن الثوري: حفاظ الناس ثلاثة: إسماعيل، وعبد الملك بن أبي سليمان، ويحيى بن سعيد الأنصاري، وهو -يعني: إسماعيل- أعلم الناس بالشعبي، وأثبتهم فيه. (۸)

اور اس سے بھی بڑھ کر خود ”صحیحین“ میں ان کی جتنی مرویات امام شعبی کے طریق سے درج ہوئی ہیں، وہ تمام ”إسماعیل بن أبي خالد عن الشعبي“ کی صورت میں ہیں، چنانچہ ائمہ کی آراء اور صحیحین کی متعدد آسانید اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ ان کی تدلیس یہاں مضر نہیں، ورنہ کم از کم صحیحین میں اس کا اندراج نہ ہوتا، لہذا اگر یہاں ”عن“ کی وجہ سے روایت کا انکار کیا جائے، تو پھر ”صحیح بخاری“ کی دس، اور ”صحیح مسلم“ کی نو روایات سے ہاتھ اٹھانا پڑیں گے، کیونکہ بہر طور ”صحیحین“ میں ”إسماعیل بن ابو خالد“ کی شعبی سے مرویات اسی سند سے ”عنعنہ“ کے ساتھ ہی درج ہیں، نیز وہاں سماع کی تصریح سرے سے بیان ہی نہیں ہوئی، پس اگر آپ اس معاملے میں محدثین کا اصول ثابت مانیں کہ ہر چند یہاں ”عنعنہ“ ہے، تاہم ”صحیحین“ میں ذکر کردہ ”عنعنہ“ منقطع نہیں ہوتا، بلکہ ایسے مقامات کی تصریح دیگر شواہد وادلہ سے مؤید و مبرہن ہوتی ہے اور اسی لیے اتصال متحقق ہوتا ہے کہ ان دونوں ائمہ کی شرائط بقیہ محدثین کے مقابل زیادہ مضبوط اور قابل تمسک ہیں، چنانچہ ایسے میں بھی ہمارا مدعا خود ہی ثابت ٹھہرے گا، فافہم۔

نیز یہاں ایک معاملہ جسے کچھ لوگوں نے دلیل بنا رکھا اور بقیہ شواہد سے اغماض کیے بیٹھے ہیں کہ امام احمد کی روایت میں ”فلاں“ کا ذکر ہوا، لیکن مروان کے مخالفین خواص خواہ اس میں ان کے والد حکم بن ابو العاص کا نام جڑ دیتے ہیں، حالانکہ روایت میں ایسا کچھ نہیں، تو ان کے لیے جو ابا عرض ہے کہ واقعی یہ بات ہمیں بھی تسلیم ہے کہ امام احمد کی اس روایت میں ”حکم بن ابو العاص“ کا نام نہیں، تاہم اس کی تقویت میں اسی سند کے ساتھ دیگر معتمد کتب میں نام کی تصریح بھی موجود ہے، چنانچہ امام بزار ”مسند“ میں انہی رواۃ سے بیان کرتے ہیں:

حدثنا أحمد بن منصور بن سيار، قال: نا عبد الرزاق، قال: أنا سفیان بن عیینة، عن إسماعیل بن أبي خالد، عن الشعبي، قال: سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الزُّبَيْرِ يَقُولُ، وَهُوَ مُسْتَنِدٌّ إِلَى الْكَعْبَةِ: «وَرَبَّ هَذَا الْبَيْتِ، لَقَدْ لَعَنَ اللَّهُ الْحُكَمَ وَمَا وَلَدَ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ».^(۹)

ترجمہ: شعبی کہتے ہیں کہ میں نے عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ سے سنا، دریں حال کہ انھوں نے بیت اللہ شریف سے ٹیک لگا رکھی تھی، اور فرما رہے تھے: اس گھر کے رب کی قسم! بیشک اللہ عزوجل نے حکم اور اس کی اولاد پر اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے لعنت بھیجی۔

اس روایت کی سند کے رواۃ وہی مسند احمد کی روایت کے ہیں، البتہ امام بزار کے شیخ ”ابو بکر احمد بن منصور بن سيار، رمادی، بغدادی، متوفی ۲۶۵ھ“ اضافی ہیں، تاہم عسقلانی کی ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۱۰۰)“ کے گیارہویں طبقے میں ”ثقة حافظ“ شمار ہوتے ہیں، لہذا اس معتبر طریق سے ”حکم بن ابی العاص“ کی تعیین واضح ہو گئی۔

اور واضح رہے کہ ہم نے یہاں مذکورہ روایات کو ”مجالد بن سعید“ کے علاوہ طریق سے بیان کیا ہے کہ ان پر ضعف بیان ہوا، لیکن ہماری درج کردہ آسانید میں اولاً یہ راوی موجود ہی نہیں، لہذا اس حوالے سے بحث فضول ہے، جبکہ اگر ان پر ضعف متحقق ہو بھی جائے، تو روایت میں ”إسماعیل بن ابو خالد“ سے متابعت ہے اور یہ بالاتفاق ”ثقة“ ہیں، پس اس ضعیف راوی کی موجودگی مضر نہیں رہتی، فافہم۔ عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت کے کچھ طریق امام شعبی سے ظاہری طور پر مرسل بھی بیان ہوئے ہیں اور یہ معاملہ بھی مروانیت کو کھٹکتا ہے، مثلاً:

أخبرنا عبد الرزاق، ثنا سفيان بن عيينة، عن إسماعيل بن أبي خالد، والمجالد عن الشعبي، قال: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْحَكَمَ وَمَنْ يَخْرُجُ مِنْ صُلْبِهِ. (۱۰)

ہاں! بلاشبہ یہ روایت مُرسل ہے، لیکن صرف ایک طریق کو سامنے رکھتے ہوئے نتیجہ کیسے برآمد کیا جاسکتا ہے؟ چنانچہ ہماری پیش کردہ آسانید میں بغور دیکھ لیا جائے کہ امام شعبی نے خود دونوں مقامات پر عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ سے سماع کی تصریح کے ساتھ روایت بیان کی ہے، لہذا اب اس صورت اُن صحیح الاسناد روایت کے پیش نظر ظاہری مُرسل روایت بھی انقطاع کے بجائے متصل ہی ٹھہرے گی، البتہ تصرف رِوَاۃ کے سبب یہاں درمیان کا واسطہ ساقط تھا، جس کی تعیین و تلافی دیگر طرق سے ہو جاتی ہے اور یہاں اگرچہ ”مجالد بن سعید“ موجود ہیں، تاہم ساتھ ہی ”اسماعیل بن ابوخالد“ کی متابعت بھی ہے، جو رفع مقال کے لیے کافی ہے، کما مر سابقاً۔

الغرض کچھ لوگوں نے چالاکی سے عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی روایت کے صرف وہ طریق سامنے رکھے، جو ضعیف و جائے مقال تھے، چنانچہ انھوں نے ”متدرک، ۴/ ۵۲۹“ کی روایت نقل کی، جس میں حاکم نے تو تصحیح کر دی، تاہم ذہبی نے ابن رشدین مصری کی وجہ سے ضَعْف کا حکم لگایا تھا اور یوں ہی ”معجم کبیر“ کی روایات کا معاملہ ہے، لہذا ایسی باتوں کو لے کر مخالفین نے تبصرے شروع کر دیے کہ:

دیکھ لیں! ایک تو حاکم کا حال یہ ہے، وہ ہے اور پھر شیخ ذہبی نے بھی اسے ضعیف قرار دیا ہے، ان لوگوں کے پاس کوئی صحیح روایت نہیں۔۔ وغیرہ۔

تو ہم آپ کے چال چلن سے اچھی طرح واقف ہیں، بایں وجہ ہم نے آپ کے لیے ایسی چال بازی کی گنجائش ہی نہیں چھوڑی، کہ ابن رشدین کا قصہ یہاں چھیڑ سکیں، کہ ہماری روایت کی سند کے رِوَاۃ ثقہ اور رجال صحیح ہیں، نیز یہاں ”متدرک“ اور ”معجم کبیر“ کی روایات سے استناد ہی نہیں کیا گیا، تاکہ مخالفین کو انگشت نمائی کا موقع ہی باقی نہ رہے، فقدر۔

شیخ ذہبی اور حافظ عسقلانی کے بیانات سے دھوکہ

اور یہاں کچھ لوگ دھوکہ دینے کی ناکام سعی کرتے ہیں کہ شیخ ذہبی نے ”سیر أعلام النبلاء، (۲/ ۱۰۸)“ میں ”وَيُرَوَّى فِي سَبِّهِ أَحَادِيثٌ لَمْ تَصَحَّ“ لکھا ہے، جبکہ انھوں نے ”تاریخ الإسلام، (۳/ ۳۶۶)“ میں ”وَقَدْ رُوِيَ أَحَادِيثٌ مَنكَرَةٌ فِي لَعْنِهِ، لَا يَجُوزُ الِاحْتِجَاجُ بِهَا“ بھی ذکر کیا ہے۔

اسی طرح شیخ عسقلانی نے ”الإصابة، (۲/ ۵۹۲)“ امام ابن السکن کے حوالے سے ذکر کیا ہے:

وقال ابن السَّكَنِ: يَقَالُ: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعَا عَلَيْهِ. وَلَمْ يَثْبُتْ ذَلِكَ.

ترجمہ: (ابو علی سعید بن عثمان مصری) ابن سکن (متوفی ۳۵۳ھ) نے کہا: ایک قول یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان (حکم بن ابی العاص) کے لیے دُعائے ضرر کی، لیکن یہ معاملہ ثابت نہیں۔

اور اسی طرح کچھ متاخرین کے اقوال بھی ہیں، تو پہلے ذہبی کی بات کا جائزہ پیش ہے، پس آپ کے نزدیک انھوں نے مطلقاً نفی کر دی، کہ اس باب میں کوئی صحیح روایت ثابت نہیں، تاہم ابھی صحیح السند روایات سابق میں درج ہوئیں، اور بقیہ عروان پر لعنت کی بحث میں مزید بیان ہوں گی، جن سے معلوم ہوا کہ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ بیان مجموعی طور پر درست نہیں، نیز اگر بالفرض

ذہبی کی اپنی بات ہی مان لی جائے، تو چلیں پھر ان کی اسی کتاب بلکہ اس مقام پر جہاں یہ عبارت بیان ہوئی، اُس میں صرف ایک ہی صفحے بعد امام شعبی کی عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ والی سابق روایت کو درج کرنے کے بعد انھوں نے خود ”إسناده صحيح“ بیان کیا ہے، فندبر۔

ثبوت لعنت میں صحیح روایات

اور اس کے علاوہ ذہبی کا بیان ”مسند احمد، مسند بزار“ وغیرہ کی اس صحیح روایت سے بھی مخدوش و نامقبول ٹھہرتا ہے۔

حدثنا ابن نمير، حدثنا عثمان بن حكيم، عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف، عن عبد الله بن عمرو، قال: كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَدْ ذَهَبَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ يَلْبَسُ ثِيَابَهُ لِيَلْحَقَنِي، فَقَالَ وَنَحْنُ عِنْدَهُ: لَيْدُخُلَنَّ عَلَيْكُمْ رَجُلٌ لَعِينٌ، فَوَاللَّهِ! مَا زِلْتُ وَجَلًّا، أَتَشَوُّفُ دَاخِلًا وَخَارِجًا، حَتَّى دَخَلَ فَلَانٌ، يَعْنِي: الْحَكَمَ.^(۱۱)

ترجمہ: عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بیٹھے ہوئے تھے اور عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ چلے گئے، تاکہ وہ کپڑے تبدیل کر کے مجھ سے دوبارہ آلیں، تو ہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ہی بیٹھے تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عنقریب تم پر ایک لعنتی شخص داخل ہو گا۔ پس خدا کی قسم! میں بے چینی کے عالم میں کبھی اندر کبھی باہر کی جانب متوجہ رہا، (کیونکہ میرے والد بھی کپڑے تبدیل کرنے کے بعد یہاں آنے والے تھے) حتیٰ کہ فلاں یعنی: حکم داخل ہوئے۔

۱۱- مسند أحمد، ۷۱/۱۱، الرقم ۶۵۲۰، طبعة الرسالة، واللفظ له. مسند البزار، ۳۴۴/۶، الرقم ۲۳۵۳.

المعجم الأوسط، للطبراني، ۷/۱۶۰، الرقم ۷۱۵۵. كشف الأستار، للهيثمي، ۲/۲۴۷، الرقم ۱۶۲۵.

اس روایت کی سند کو ”مسند احمد“ کے محققین شعیب الارنؤوط نے ”إسناده صحيح“ علی شرط مسلم“ قرار دیتے ہوئے ”رجاله ثقات، رجاله الشيخين“ بیان کیا ہے، البتہ صرف ”عثمان بن حکیم ابن عباد انصاری“ رجال مسلم میں سے ہیں۔ اور اس کے علاوہ بیہی نے ”مجمع الزوائد، (۱/۵۴۱، الرقم ۴۳۸، طبعة المنهاج)“ میں ”رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح“ بیان کیا ہے، لہذا ان تصریحات کے بعد سند پر مزید کلام کی حاجت نہیں رہتی۔

نیز عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے ہی ایک صحیح السند روایت مزید بھی موجود ہے، جس میں اگرچہ نام کی تصریح تو موجود نہیں، لیکن سابق میں درج روایت نام کی تعیین کرتی ہے اور اس روایت میں کچھ کلمات مزید بیان ہوئے ہیں، چنانچہ شیخ بیہی نے سابق روایت کے متصل بعد امام طبرانی سے نقل کیا ہے:

وعنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لَيَطَّلَعَنَّ عَلَيْكُمْ رَجُلٌ؛ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى غَيْرِ سُنَّتِي - أَوْ عَلَى غَيْرِ مِلَّتِي - وَكُنْتُ تَرَكْتُ أَبِي فِي الْمَنْزِلِ، فَخَفْتُ أَنْ يَكُونَ هُوَ، فَاطَّلَعَ رَجُلٌ غَيْرُهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هُوَ هَذَا».^(۱۲)

ترجمہ: عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عنقریب تمہارے سامنے ایسا شخص داخل ہو گا؛ جسے قیامت کے دن میری سنت یا میری ملت کے علاوہ پر اٹھایا جائے گا۔ اور میں اپنے والد (عمرو بن عاص) کو (کپڑے تبدیل کرنے کی وجہ سے) گھر میں چھوڑ آیا تھا، پس مجھے خوف لاحق ہوا

۱۲- مجمع الزوائد، للهيثمي، ۱/۵۴۱، الرقم ۴۳۹، طبعة المنهاج.

کہ کہیں وہ نہ ہوں، کہ اتنے میں دوسرا شخص داخل ہوا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہی وہ شخص ہے۔

اس کے بعد بیٹھی نے ”رواہ الطبرانی فی الکبیر، ورجالہ رجالہ الصحيح، إلا أن فیہ رجلاً لم یسم“ بیان کیا ہے، پس یہ انہی صحابی سے مروی صحیح السند روایت نفس مسئلہ کے ثبوت میں مضبوط دلیل ہے، اگرچہ یہ روایت موجودہ طبرانی کے نسخوں میں درج نہیں، لیکن اس سے فرق نہیں پڑتا، کیونکہ طبرانی کے نسخے ہنوز ناقص ہی شائع ہوئے ہیں، لہذا شیخ بیٹھی کا امام طبرانی سے نقل کرنا بذات خود قابل اعتماد ہے، اس لیے رِوَاۃ کے بارے میں ان کا بیان کافی ہے اور اگرچہ شیخ بیٹھی نے اسے معتبر قرار دے دیا، تاہم پھر بھی کوئی ہٹ دھرمی کے باعث اس میں نقد کی سعی کرتا ہے، تو ایسے کے لیے ہم پہلے ہی عرض کر دیتے ہیں کہ یہ مؤخر روایات تائید میں بیان ہوئی ہیں، پس ہمیں تو اس معاملے میں بیٹھی کی موجود نقل پر اعتماد ہے، لیکن اگر آپ کو تسلیم نہ ہو، تو کوئی بات نہیں، بقیہ صحیح الاسناد روایات کو مان لیجئے، چنانچہ یہ معتبر روایات ذہبی کے بیان کی مجموعی تردید کے لیے کافی ہیں، اور اس کے علاوہ قارئین اگر مزید حقائق کے خواہاں ہوں، تو حافظ عسقلانی کی ”المطالب العالیۃ“ اور شیخ بیٹھی کی ”جمع الزوائد“ اور ”کشف الاستار“ کے محولہ مقامات کی جانب مراجعت کریں، پس وہاں کئی روایات یکجا موجود ہیں، البتہ ہم نے یہاں حسب ضرورت انتخاب کیا ہے۔

اور جہاں تک عسقلانی کی عبارت کا تعلق ہے، تو انھوں نے اسے صرف شیخ ابن السکن سے ”یقال“ نقل کیا اور اُس عبارت کا حال یہ ہے کہ وہ صرف ایک ایسا قول ہے، جس کے خلاف پر صریح و صحیح روایات موجود ہیں، لہذا ذہبی کی مثل ان کا بیان بھی معتبر نہیں رہتا، نیز عسقلانی اس کے صرف ناقل ہیں، اور ہمیں فی الحال ان کے متعلقہ مقامات پر کوئی مزید ذاتی رائے اور

تبصرہ معلوم نہیں ہو سکا، تاہم اس کے برعکس عسقلانی نے خود ”المطالب العالیۃ“ میں مستقل باب اس عنوان سے قائم کیا ہے:

بَابُ لَعْنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْحَكَمَ بْنَ أَبِي الْعَاصِ وَبَنِيهِ أُمَيَّةَ.

اور اس کے ضمن میں کئی روایات لائے ہیں، چنانچہ اس کے پیش نظر حافظ عسقلانی کا رجحان کافی حد تک واضح ہے، حتیٰ کہ عسقلانی نے یہ بھی لکھا ہے:

وقد وردت أحاديث في لعن الحكم والد مروان وما ولد، أخرجه

الطبراني وغيره، غالبها فيه مقال، وبعضها جَيِّدٌ. (۱۳)

ترجمہ: والد مروان؛ حکم اور ان کی اولاد کے بارے میں لعنت کی جو احادیث

وارد ہوئیں، جنہیں طبرانی وغیرہ نے روایت کیا ہے، پس ان میں سے بیشتر (کی سند)

میں کلام کیا گیا ہے، لیکن ان میں سے کچھ (کی سند) بہت عمدہ ہیں۔

یہ لیجئے! عسقلانی نے اپنے موقف کی خود وضاحت پیش کر دی ہیں، چنانچہ اس معاملے میں ان کے نزدیک روایات یکساں نہیں، بلکہ کچھ میں رِوَاۃ کے سبب کلام ہے، جبکہ کچھ ان کے مطابق قابل اعتماد ہیں، اور ایسی ہی کچھ روایات ماقبل درج ہوئیں، لہذا اب حافظ عسقلانی کی ادھوری عبارات سے مغالطہ آفرینی درست نہیں، بلکہ ان کے مجموعی بیانات کو پیش نظر رکھتے ہوئے نتیجہ مرتب کیا جائے گا۔

اور اسی طرح ابن کثیر نے بھی ”حکم بن ابوالعاص“ کے بارے میں وارد روایات پر صحیح نہ ہونے کا حکم لگایا ہے، تو ہم اپنی کتاب میں متعدد مقامات پر ابن کثیر کی لغزش اور جانبداری کو واضح کر چکے ہیں، چنانچہ ان کا بیان حقائق اور صحیح روایات کے خلاف ہونے کی وجہ

سے نامقبول ہے اور یہی معاملہ بعد کے بقیہ علمائے کرام کی عبارات پر بھی جاری ہوگا، کیونکہ جب صحیح روایات متحقق ہو چکیں، تو ایسے میں صرف بعض علماء کی ذاتی رائے اور بغیر دلیل کے بیان کردہ موقف کو تسلیم کرنے کا جواز ہی باقی نہیں رہتا، فافہم۔

حکم بن ابوالعاص کے بارے میں معتدل موقف

ہم نے انتہائی محتاط انداز میں سابق نصوص و عبارات کو پیش کرنے کی سعی کی ہے اور آئندہ بھی ان کے حوالے سے یہی روش ہوگی، کیونکہ بہر کیف انھیں شرف صحابیت حاصل اور اس پر ائمہ کا اتفاق ہے، لہذا ہمارے نزدیک یہ معاملہ کف لسان کے لیے کافی ہے اور اسی وجہ سے ہم جماعت صحابہ میں سے کسی پر بھی ادنیٰ سی جسارت کو ہرگز روا نہیں رکھتے، البتہ یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ خود نبی کریم ﷺ نے ان پر لعنت فرمائی اور انھیں مدینے سے جلا وطنی کی سزا ہوئی، خواہ یہ سزا عارضی ہی تھی، لیکن بہر حال آپ ﷺ نے لازماً کسی سخت اور نامناسب طرز عمل کی پاداش میں ہی ایسا فرمایا تھا، جیسا کہ ماقبل امام جزری کی عبارت ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ جَلْمِهِ وَإِعْضَائِهِ عَلَى مَا يَكْرَهُ، مَا فَعَلَ بِهِ ذَلِكَ إِلَّا لِأَمْرِ عَظِيمٍ“ گزری، جو اپنے سیاق و سباق میں بالکل واضح ہے۔

لہذا جب نبی کریم ﷺ کا صحیح روایات سے ان پر لعنت کرنا ثابت ہے، تو ایسے میں ہم فرامین نبوی کے سامنے سر تسلیم خم کرتے ہوئے روایات کو من و عن نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں، اور ہر چند کہ لعنت و ناپسندیدگی ثابت ٹھہری، لیکن ہمیں ان کے معاملے میں دخل کی نہ تو ہمت ہے اور نہ ہی شریعت اور علمی و اخلاقی حدود اس کی اجازت دیتی ہیں، چنانچہ یہ آپ ﷺ کے صحابہ کرام کا معاملہ ہے، جن کے بارے میں خالق حقیقی رب العزت ﷻ قیامت کے روز فیصلہ فرمائے گا، البتہ یہ بات واضح رہے کہ ”حکم بن ابوالعاص“ شرف صحابیت رکھتے

ہیں، تاہم ان کے حق میں دیگر امور بھی متحقق ہو چکے اور شاید اسی لیے بہت کم ہی ائمہ و محدثین نے ان کا تذکرہ درج کیا ہے اور وہ بھی بہت ہی اختصار کے ساتھ، چنانچہ بیشتر ائمہ نے ان سے اعراض ہی اختیار کیا ہے، حتیٰ کہ ہمیں تلاش و جستجو کے باوجود ان سے کوئی ایک بھی روایت معلوم نہیں ہو سکی، البتہ ”سنن کبریٰ“ میں ایک روایت درج ہے:

عن معاوية بن قرة، قال: حدثني الحكم بن أبي العاص، قال: قال لي عمر بن الخطاب رضي الله عنه: هَلْ قَبَلَكُم مَتَجَرٌّ؟ فَإِنَّ عِنْدِي مَالٌ يَتِيمٌ قَدْ كَادَتِ الزَّكَاةُ أَنْ تَأْتِيَ عَلَيْهِ، قَالَ: قُلْتُ لَهُ: نَعَمْ، قَالَ: فَدَفَع إِلَيَّ عَشْرَةَ أَلْفٍ، فَغَبْتُ عَنْهُ مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ رَجَعْتُ إِلَيْهِ، فَقَالَ لِي: مَا فَعَلَ الْمَالُ؟ قُلْتُ: هُوَ ذَا، قَدْ بَلَغَ مِائَةَ أَلْفٍ، قَالَ: رُدَّ عَلَيْنَا مَا لَنَا لَا حَاجَةَ لَنَا بِهِ.^(۱۳)

تو اس میں ”حکم بن ابوالعاص“ سے مراد ”حکم بن ابوالعاص بن بشر بن عبد بن دھان ثقفی“ ہیں، مروان کے والد نہیں، شیخ عسقلانی نے ”الاصابة“ میں جہاں مروان کے والد کا تذکرہ لکھا ہے، وہیں متصل پہلے ان کا ذکر موجود ہے اور اسی مقام پر ”معاویہ بن قرة“ کی روایت کا بیان بھی کیا گیا ہے، نیز حکم بن ابوالعاص ثقفی کو امام ابن سعد نے ”صحابہ“ میں شمار کیا ہے، لہذا ان دونوں حضرات میں فرق ملحوظ رہے۔

الغرض محدثین کے جمع غفیر کا صحابیت کے باوجود ان سے اغماض کرنا کسی واضح امر کی جانب راہنمائی کر رہا ہے اور اس پر مستزاد یہ ہے کہ ابھی تک ہمارے پیش نظر مصادر میں کسی نے بھی ان کے لیے ترضیٰ تک کے کلمات بیان نہیں کیے، اگرچہ یہ کسی واضح امر کی قطعی دلیل

نہیں، لیکن حقائق کے تناظر میں غور و تفکر پر ضرور دلالت کر رہی ہے، لہذا ہم بھی محدثین و ائمہ کی پیروی میں صرف روایات کے ضروری بیان پر اکتفا کر رہے ہیں، اور ان کے لیے دونوں ہی معاملات میں کف لسان کرتے ہیں، اور ہمارے نزدیک یہی معاملہ بہتر اور عافیت والا ہے۔

هذا ما ظهر لي في الباب، والله أعلم بالصواب.

مبحث ثانی

مروان بن حکم اُموی
صحابیت اور توثیق کے مباحث کا تحقیقی جائزہ

اجمالی تعارف

قرنِ اول میں بنو امیہ کی سیاسی حکومت اور اپنے قبیح کارناموں کے سبب معروف ہونے والا حکمران ”أبو عبد الملك مَرْوَان بن أبي العاص بن أُمَيَّة“ ہے۔ اس کے تعارف بیان کرنے کا نہ تو ہمیں کوئی شوق ہے اور نہ اس سے کسی قسم کا کوئی دینی و علمی فائدہ معلوم ہوتا ہے، اسی لیے ہم اغماض کر رہے ہیں، تاہم اس قدر عرض ہے کہ باختلاف اقوال یہ ہجرت مدینہ کے کچھ سال بعد پیدا ہوا اور پھر اس کے والد کو جلا وطنی کی سزا ہوئی، تو ان کے ہمراہ طائف چلا گیا اور یوں نبی کریم ﷺ کی زیارت و صحبت سے محروم ہوا، سیدنا ابو بکر صدیق اور عمر فاروق رضی اللہ عنہما کے دورِ خلافت تک طائف میں ہی رہا اور پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے زمانے میں جب اس کے والد کو مدینے آنے کی اجازت ملی، تو یہ بھی ہمراہ آیا اور بعد ازاں اسے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قریب رہنے کا موقع مل گیا، چنانچہ اس قرابت کے نقصانات کتب تاریخ و سیر میں تفصیلاً درج ہو چکے، جن میں سے کچھ باتیں آئندہ صفحات میں بھی بیان ہوں گی، اسے چھوٹی گردن والا ہونے کے سبب ”خَيْطُ بَاطِلٌ“ کہا جاتا تھا، جیسا کہ شیخ ذہبی نے ”تاریخ الإسلام“ (۲۳۰/۵) میں ذکر کیا ہے۔ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے دورِ حکومت میں اسے دومرتبہ مدینہ منورہ کی گورنری ملی، اور اسی دوران اس کی بہت سے قباحتیں اُجاگر ہوئیں، بعد ازاں خلیفہ وقت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما کے خلاف خروج و بغاوت کی مہم جوئی کرتے ہوئے سن ۶۵ھ میں مشہور قول کے مطابق اپنی بیوی اور دیگر باندیوں کے ہاتھوں گلا گھونٹنے سے وفات پائی،^(۱۵)۔

۱۵۔ سیر أعلام النبلاء، للذهبي، ۴۷۶/۳، الرقم ۱۰۲. تاريخ الاسلام، للذهبي، ۲۲۷/۵، الرقم ۹۷. تهذيب الكمال، للمزي، ۳۸۷/۲۷، الرقم ۵۸۷۰. إكمال تهذيب الكمال، للمغلطاي، ۱۱/۱۳۱، الرقم ۴۴۸۹. ملخصاً بتغير.

عروان کی صحابیت؟ حقائق و شواہد کا تجزیہ

شرفِ صحابیت کے بارے میں تین بنیادی امور ہیں، جن کی روشنی میں کسی فرد کو بقیہ امت کے طبقاتِ رجال سے امتیاز حاصل ہوتا ہے، ان میں ”صحبت“ سب سے زیادہ کلیدی اہمیت کی حامل ہے کہ اس کا تحقق شرفِ صحابیت میں اعلیٰ درجے کا وصف ہے اور پھر اس کے بعد ”رؤیت“ اور ”سماع“ کا تعلق ہے، چنانچہ رؤیت اگرچہ صحبت کے ضمن میں بھی متحقق ہوتی ہے، تاہم مجرد ”رؤیت“ کا تحقق ”صحبت“ کے مرتبے سے کچھ کم ہے کہ جسے نبی کریم ﷺ کی صحبت میں بیٹھنے کا شرف حاصل ہوا، تو لازمی سی بات ہے کہ اُسے رؤیت بھی حاصل ہوئی، لیکن اس کے برعکس جس نے نبی اکرم ﷺ کی بحالتِ ایمان زیارت کی، تاہم اُسے کچھ عرصے کے لیے حاضر خدمت ہونے کا شرف میسر نہیں آسکا، تو یوں بہر حال اس کا مقام طویل یا کثیر زمانے تک آپ ﷺ کی صحبت کی برکات سے مشرف ہونے والوں کے بعد ہی ہو گا اور ان دونوں کے علاوہ تیسرا سماع و روایت ہے، تو اگرچہ یہ صحابیت کے تحقق کے لیے لازمی شرط تو نہیں، کیونکہ سینکڑوں بلکہ غالباً ہزاروں صحابہ ایسے ہیں؛ جن کی کوئی روایت موجود نہیں، جس سے سماع کی تصریح میسر آسکے، حتیٰ کہ اُس مقدس جماعت میں سے آج صرف دس بارہ ہزار اصحاب کے اسمائے گرامی ہی معلوم ہو سکے ہیں، تو ایسے میں کم و بیش ایک لاکھ سے زائد ایسے صحابہ کرام کی صحابیت میں کوئی فرق نہیں پڑتا، جن سے کوئی روایت منقول نہ ہوئی، لیکن بایں ہمہ لقائے نبوی، رؤیت نبوی، یا پھر سماع نبوی کی حامل صریح روایت اگر کسی فرد کے لیے ثابت ہو، تو نفس مسئلہ کے اثبات میں مضبوط و ثانی دلیل ہوتی ہے، الغرض اس بارے میں مزید امور مثلاً نابینا صحابہ وغیرہ کے بارے میں ”صحبت“ کی تفصیل متعلقہ کتب میں درج ہے اور ہم اسی قدر پر اکتفا کر رہے ہیں، تاکہ قارئین اس بحث کی تمہیدی جہات سے آگاہ ہو سکیں، چنانچہ عروان کے بارے میں طویل بحث کا ما حاصل یوں ہے کہ اس معاملے میں تین گروہ یا افکار ہیں:

۱۔ جمہور ائمہ و محدثین

کبار محدثین اور اکثر مؤرخین و علمائے رجال کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مروان صحابی نہیں تھا اور نہ ہی اُن کے یہاں اسے روایت و سماعِ نبوی کا شرف حاصل ہو سکا، لہذا صحبت، روایت اور روایت تینوں میں سے کوئی چیز اُس کے حق میں ثابت نہیں۔

۲۔ بعض متوسطین علماء

ان کے نزدیک وہ صحابی تھا، چنانچہ اس حوالے سے ہمیں ہنوز صرف دو حضرات کی واضح عبارات میسر آسکیں، کہ وہ اسے حتی طور پر صحابی شمار کرتے ہیں۔

۳۔ فقط روایت کے ثبوت میں احتمال کے حامی

متوسطین ائمہ اور بعض دیگر اس بارے میں امکان کے پیش نظر درمیانے موقف کے حامل ہیں، پس اُن کے نزدیک دونوں امور یعنی صحبت و سماع کا تحقق تو ثابت نہیں، تاہم صرف روایت کا امکان ہے، لیکن اس پر بھی اُن ائمہ کو جزم و یقین نہیں، لہذا وہ اس معاملے میں محض احتمال کے حامی ہیں۔

اب ذیل میں ان تینوں پر تفصیلی بحث اور دلائل پیش کیے جا رہے ہیں۔

جمہور ائمہ و محدثین

جمہور کے مطابق اس بارے میں تینوں کلیدی جہات پر حاصل کلام پیش خدمت ہے۔

صحابت

اس بارے میں جمہور کا موقف بالکل واضح ہے کہ انھوں نے قطعاً مروان کو صحابی تسلیم نہیں کیا ہے، لہذا ہمیں متقدمین میں ہنوز ایسا کوئی معتمد امام معلوم نہیں ہو سکا، جس نے واضح اور صحیح سند کے ساتھ منقول بیان میں اس کی صحابت ذکر کی ہو، چنانچہ اتنی بات تو متقدمین

ائمہ سمیت متاخرین حضرات کو بھی تسلیم ہے، انھیں میں سے کچھ کے حوالہ جات روایت و سماع کے ضمن میں بیان ہوں گے، نیز ہم ایک مستقل عنوان کے تحت جامع فہرست بھی پیش کرنے کی سعی کریں گے، جس میں صدی بہ صدی بیانات کا جائزہ پیش خدمت ہوگا، ان شاء اللہ۔ تاہم مشتمل نمونہ چند نصوص بیان کی جا رہی ہیں۔

۱۔ حافظ ابن حجر عسقلانی، متوفی ۸۵۲ھ نے اس بارے میں واضح طور پر صحبت کی نفی متعدد مقامات پر بیان کی، چنانچہ ”فتح الباری“ میں لکھتے ہیں:

قوله: (عن المسور بن مخرمة ومروان) أي: ابن الحكم، (قالا: خرج) هذه

الرواية بالنسبة إلى مروان مرسل؛ لأنه لا صحبة له، وأما المسور

فهي بالنسبة إليه أيضاً مرسل؛ لأنه لم يحضر القصة. (۱۲)

ترجمہ: اُن کا قول: ”مسور بن مخرمہ اور مروان“ یعنی: ابن حکم، ”ان دونوں

نے کہا:۔۔۔“ پس یہ روایت مروان کی وجہ سے مرسل ہے، کیونکہ بیشک اُس

کی صحابت ثابت نہیں، اور باقی رہا حضرت مسور رضی اللہ عنہ کا معاملہ، تو یہ اُن کی وجہ

سے بھی مرسل ہی ہے، کیونکہ وہ (صحابی ہونے کے باوجود) بذاتِ خود اس (صلح

حدیبیہ والے) واقعے کے وقت حاضر نہیں تھے۔

اور عسقلانی نے ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۹۳۱، الرقم ۶۱۱)“ میں ”لا تثبت

له صحبة“ درج کر کے اس معاملے پر اپنے موقف کو واضح کر دیا ہے، جس پر مخالفین اپنے خلاف

۱۲۔ فتح الباری شرح صحیح البخاری، للعسقلانی، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة

الشروط، ۳۳۳/۵، الرقم ۲۷۳۳، طبعة المعرفة.

ہونے کی وجہ سے تمللا اٹھے اور مروان کی گرویدگی میں سرفہرست حکیم فیض عالم اپنی کتاب ”عروان بن حکم“ (ص ۱۳ تا ۱۴، طبع سوم ۲۰۰۹ء) میں یوں لکھ گئے۔

تقریب التہذیب میں ہے کہ ”لا یثبت له صحبة“ یعنی: ان کا صحابی ہونا ثابت نہیں۔ درایت کے لفظ نگاہ سے یہ قول ہیچ محض ہو کر رہ جاتا ہے کہ فتح مکہ کے روز تمام رؤسائے مکہ ایک دوسرے سے سبقت کرتے ہوئے نبی علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اپنے بچے پیش کر کے دعاؤں کی التجا کرتے رہے، پھر ایسے موقع پر امیر حکم رضی اللہ عنہ جیسے رئیس کا اپنی اولاد کو لے کر نبی علیہ السلام کی خدمت میں حاضر نہ ہونا عجیب بے تکی بات ہے، یہ سب کچھ شیعہ ذہنیت کے تاثر کا نتیجہ ہے، سیدنا حسین رضی اللہ عنہ جن کی عمر نبی ﷺ کی وفات کے وقت دو ڈھائی سال تھی، انھیں تو صحابی کہا جاتا ہے، مگر ۲۹ سال کا مرد غیر صحابی ہے اور پھر درج ذیل حوالہ جات کی موجودگی میں تقریب التہذیب کا مذکورہ فقرہ ایک گپ سے زیادہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔

قارئین کے سامنے دونوں بیانات واضح ہیں اور حکیم صاحب جس طمطراق سے حوالہ جات کی بات کر رہے ہیں، تو واضح رہے کہ موصوف نے اس مقام پر چار حوالہ جات کے ایراد سے سینہ چوڑا کیا ہے، جو درج ذیل ہیں۔

۱۔ حافظ عسقلانی کی ”ہدی الساری“ کی عبارت ”له رؤیة“ ہے، تو اس بارے میں تفصیل عسقلانی کے اقتباس کے ضمن میں عرض ہوگی، وہاں ملاحظہ کریں، تاہم یہاں عرض ہے کہ شیخ عسقلانی نے اس مقام پر اسے ”یقال: له رؤیة“ سے بیان کیا ہے اور حکیم صاحب! بالخصوص آپ کو تو ایسے ”یقال“ والے قول سے تمسک کرنے کا قطعاً حق نہ تھا کہ آپ نے عین اسی مقام

اور بلکہ اسی صفحے پر حاشیہ میں مروان کی پیدائش کے بارے میں عسقلانی کی ”الإصابة“ کے قول پر یوں تبصرہ کیا ہے:

معلوم ہوا کہ یہ واقعہ کے خلاف ہے، اسی لیے تو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بصیغہ تمریض یقال فعل مجہول کے ساتھ اس کو لکھا ہے جس کا ضعیف ہونا مسلم ہے۔ (ملاحظہ ہو: حکیم فیض صدیقی: ص ۱۲)

اب مرحوم تو شاید دنیا سے رخصت ہو چکے، ورنہ ان سے عرض کیا جاتا کہ پہلے فیصلہ کر لیں کہ ”یقال“ آپ کے نزدیک کس علمی مرتبے میں شمار ہوتا ہے، چنانچہ اگر رؤیت کے بارے میں ”یقال“ سے مروی قول کو حجت مانتے ہیں، تو پھر دیگر مقامات پر بھی ”یقال“ سے مروی باتیں تسلیم کریں، تو اس کے بعد ہم آپ کے مدوح مروان کی مذمت میں ”یقال“ سے بیان کیے گئے ایسے ایسے امور پیش کریں گے کہ لگ پتا جائے گا۔

نیز سابق خط کشیدہ عبارت میں انھوں نے امام حسین رضی اللہ عنہ کی عمر کے بارے میں جو بات گھڑی ہے، وہ بھی اپنی مثال آپ ہے، چنانچہ نبی کریم ﷺ کی وفات کے وقت ان کی عمر دو ڈھائی برس ہونے پر اگر ایک بھی معتمد حوالہ ہو، تو پیش کریں، ورنہ محدثین تو اپنی جگہ رہے، کم از کم تاریخ کی اردو کتب سے ہی اپنی اصلاح فرمائیں۔

۲۔ اس کے بعد انھوں نے شیخ دیار بکری کی آدھی عبارت ”وکان مروان قد لحق النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ لکھ کر شیخی بگھاری، تاہم اس میں دیار بکری کے ذکر کردہ کلمات ”وہو صبی“، ہضم کر گئے، چنانچہ اہل علم پر مکمل عبارت کے پیش نظر مزید کلام کی حاجت ہی باقی نہیں رہتی، البتہ ان کی عبارت اور دیگر امور پر مفصل کلام آئندہ صفحات میں آرہا ہے۔

۳۔ اس کے بعد شیخ ابن تیمیہ کی عبارت ”مروان من أقران ابن الزبير“ درج کی ہے، تو قارئین اس میں دُور بین اور خورد بین دونوں لگا کر تلاش کریں، کہ ابن تیمیہ نے اس میں مروان کی صحابیت کہاں ذکر کی؟ چنانچہ یہ ابن تیمیہ پر صریح تہمت ہے، کیونکہ موصوف نے ”منہاج السنة، (۶/ ۲۴۵)“ میں اسی مقام پر ”واختلف في صحبته“ خود بیان کیا ہے اور اس کے علاوہ اُن کے ذخیرہ کتب میں ایک بھی صریح عبارت اس حوالے سے موجود نہیں، جس میں انھوں نے مروان کی صحابیت بیان کی ہو، چنانچہ یہاں بھی حکیم فیض عالم اور طاہر ہاشمی صاحب دونوں کو اپنے منہ کی کھانی پڑے گی، نیز ہاشمی صاحب کی سر قہ بازی اور مروانیت کے حق میں انوکھے استدلال و اجتہاد کی تفصیل آئندہ کئی مقامات پر بیان ہوگی، اسی لیے یہاں صرف اشارے پر اکتفا ہے۔

۴۔ اور اس کے بعد شیخ ابن کثیر سے صحابیت کی تصریح لائے ہیں، تو یہ البتہ ان کی تائید میں ہے، لیکن محترم! تنہا ابن کثیر چھ سو سال بعد آکر اُن کی صحابیت کو بغیر کسی یقینی و مضبوط قرائن کے ہرگز ثابت نہیں کر سکتے اور اس کے علاوہ ابن کثیر کی تردید اسی کتاب میں آئندہ مفصلاً بیان ہوگی، جہاں اُن کے پیش کردہ کمزور دلائل کا مضبوط و تحقیقی محاکمہ پیش کیا گیا ہے۔

لہذا حکیم صاحب کا عسقلانی کی عبارت کو ”ایک گپ“ کہنا خود ہی باطل ٹھہرتا ہے، کہ ان کے اپنے پلے کوئی دلیل ہی نہیں، تو عسقلانی پر غصہ نکالنے کی بھلا کیا ضرورت تھی، اگر دامن میں دلائل ہوتے، تو پیش کرتے! لیکن قارئین غور فرمائیں کہ صرف مذکورہ بالا چار باتیں انھوں نے ایسے حضرات سے نقل کی ہیں، جو تمام ہی ماشاء اللہ ساتویں صدی ہجری کے بعد سے تعلق رکھتے ہیں، یعنی انھیں ساتویں صدی سے پہلے کے محدثین و ائمہ میں سے کوئی نہ ملا، جس سے دلیل لاتے، اب ایسوں کی علمی حیثیت کا اندازہ لگانا چنداں مشکل نہیں، کیونکہ جب

دوسروں سے تقاضا ہو، تو صحاح ستہ اور متقدمین ائمہ سے نیچے ہی نہیں آتے، لیکن جب خود کسی بات کی دلیل پکڑنا چاہیں، تو سات صدیوں بعد کے علماء بلکہ شیخ دیار بکری جیسے مؤرخ کی باتیں بھی حجت قرار دیتے ہیں، آفرین ہے!

رؤیت

جمہور ائمہ کے یہاں اس حوالے سے دوسری جہت باقی رہ جاتی ہے، جسے رؤیت کہتے ہیں، چنانچہ اس پر محدثین میں سے چند کی واضح تصریحات ملاحظہ ہوں، چونکہ یہ بحث اہل علم سے متعلق ہے، اس لیے سہل اور یکساں ہونے کے سبب اصل عربی عبارات نقل کر رہے ہیں، ترجمے کی حاجت نہیں۔

۱۔ امیر المؤمنین فی الحدیث محمد بن اسماعیل بخاری رحمۃ اللہ علیہ، متوفی ۲۵۶ھ

شیخ عراقی ”تحفة التحصيل“ میں امام ترمذی کے حوالے سے درج کرتے ہیں:

قال الترمذي: سألت محمداً يعني البخاري، قلت له: مروان بن

الحكم رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - ؟ قال: لا. (۱۷)

۲۔ امام ابن عبد البر اندلسی، متوفی ۴۶۳ھ

توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثمان سنين أو

نحوها، ولم يره؛ لأنه خرج إلى الطائف طفلاً لا يعقل. (۱۸)

۳۔ شیخ ابن اثیر جزری، متوفی ۶۳۰ھ اور شیخ علاء الدین مغلطائی، متوفی ۷۶۲ھ

انھوں نے بھی اپنی کتب میں حسب سابق یہی بات بیان کی ہے:

۱۷۔ تحفة التحصيل، للعراقي، الصفحة ۲۹۸. تهذيب التهذيب، للعسقلاني، ۶/ ۲۲۱، طبعة السعودية.

۱۸۔ الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لابن عبد البر، ۲/ ۲۲۴، الرقم ۲۳۸۲.

ولم ير النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأنه خرج إلى الطائف طفلاً، لا يعقل.^(۱۹)

۵۔ حافظ ابن حجر عسقلانی، متوفی ۸۵۲ھ

من مسند مروان بن الحكم بن أبي العاص الأموي. ولا تصح له رؤية ولا سماع، حديثه في خامس الكوفيين.^(۲۰)

سماع

سابق میں صحبت اور روایت دونوں کی نفی پر محدثین وائمہ کی واضح تصریحات بیان ہوئیں، چنانچہ اب آخری امر کی حقیقت میں دلائل پیش خدمت ہیں:

۱۔ امام جرح و تعدیل ابو زرہ رازی، متوفی ۲۶۴ھ

شیخ عراقی اپنی کتاب میں ان سے نقل کرتے ہیں:

قال أبو زرعة: لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً، كان على عهد ابن خمس سنين أو نحوها. قال العلاني: أخرج له البخاري حديث الحديبية بطوله، وهو مرسل.^(۲۱)

۲۔ امام الحديث ابو عيسى ترمذی، متوفی ۲۷۹ھ

انھوں نے ”سنن ترمذی“ میں ایک روایت کے اختتام پر نا صرف عدم سماع کی تصریح بیان کی، بلکہ تابعی ہونے کا موقف بھی آشکار کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

۱۹۔ أسد الغابة، للجزري، ۱۳۹/۵، الرقم ۴۸۴۸، واللفظ له. الإنابة إلى معرفة المختلف فيهم من الصحابة، للمغلطاي، الصفحة ۱۷۹، الرقم ۹۵۳.

۲۰۔ إطراف المسند المعتبري بأطراف المسند الحنبلي، للعسقلاني، ۲۷۱/۵، الرقم ۵۱۳.

۲۱۔ تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، للعراقي، الصفحة ۲۹۸.

ومروان؛ لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم، وهو من التابعين.^(۲۲)

نیز امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کے استفسار میں ان کی ضمنی تائید ماقبل بھی درج ہوئی، جو اسی امر کی مؤید ہے، چنانچہ امام ترمذی روایت اور سماع کے بھی قائل نہیں، اور اسے ”تابعی“ لکھ کر صحابی ہونے کی بھی نفی فرمادی۔

۳۔ شیخ جمال الدین مزی، متوفی ۷۴۲ھ

لم يصح له سماع من النبي صلى الله عليه وسلم.^(۲۳)

۴۔ شیخ شمس الدین ذہبی، متوفی ۷۴۸ھ

ان کے واضح اور مدلل موقف کی تفصیل تو آئندہ صفحات کے مختلف مقامات پر بیان ہوگی، البتہ یہاں صرف سماع کے حوالے سے تین کتب کی یکساں عبارت پیش ہے:

لم يصح له سماع من النبي صلى الله عليه وسلم.^(۲۴)

۵۔ شیخ ابو عبد اللہ بدر الدین محمد زکشی شافعی، متوفی ۷۹۴ھ

وفي بعض ما سبق نظر، فإن مروان بن الحكم لا يصح له سماع من النبي صلى الله عليه وسلم.^(۲۵)

۲۲۔ السنن، للترمذی، کتاب تفسیر القرآن، باب ومن سورة النساء، ۲۴۲/۵، الرقم ۳۰۳۳، طبعة شاکر.

۲۳۔ تهذيب الكمال، للمزي، ۳۸۸/۲۷، الرقم ۵۸۷۰.

۲۴۔ تهذيب الكمال، للذهبي، ۴۰۸/۸، الرقم ۶۶۱۷، واللفظ له. الكاشف، ۲۵۳/۲، الرقم ۵۳۶۳.

تاريخ الاسلام، ۲۲۹/۵، الرقم ۹۷.

۲۵۔ النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي، النوع التاسع: المرسل، ۴۵۵/۱، الرقم ۱۲۹، طبعة أضواء السلف.

۶۔ حافظ ابن حجر عسقلانی، متوفی ۸۵۲ھ

وروی عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولا يصح له منه سماعٌ. (۲۶)

ان کی ایک عبارت ابھی روایت کی نفی میں گزری، جہاں روایت اور سماع دونوں کی نفی تھی اور اس عبارت میں مجرد سماع کی نفی بیان ہوئی، اس کے علاوہ انہی سے صحبت کی نفی پر بھی عبارات موجود ہیں، کچھ ماقبل ذکر ہوئیں اور بقیہ آئندہ بیان ہوں گی۔

الغرض بیان کردہ منتخب نصوص و آراء سے بالکل عیاں ہے کہ جمہور اور معتمد ائمہ کے یہاں صحابیت سے متعلق تینوں امور یعنی صحبت، روایت اور سماع میں سے کوئی ایک بھی امر مروان کے لیے ہرگز ثابت و متحقق نہیں، اور صدیوں سے بکثرت ائمہ و محدثین اسی موقف کے حامل ہیں، چنانچہ اہل علم کو اس معاملے میں راہ حق کی تلاش میں سرگرداں رہنے کی حاجت باقی نہیں رہتی، اور وہ باسانی منزل مطلوب کو پاسکتے ہیں۔

بعض متوسطین علماء

مروان کی صحابیت پر جزم کرنے والوں میں سے ہمیں کافی تلاش و جستجو کے بعد صرف دو علماء کے بارے میں علم ہو سکا اور ان میں سے ایک شیخ ابن کثیر دمشقی اور دوسرے شیخ رشید عطار نابلسی مصری ہیں، اول الذکر کو مروانیت کے فضائل و مناقب گھڑنے والے بخوبی جانتے ہیں، اور قریباً ہر ایک نے انہی کی کمزور اور بلادلیل عبارت سے استدلال کرتے ہوئے مروان کی صحابیت کا محل تعمیر کرنے کی ناکام سعی کی ہے، جبکہ دوسری شخصیت بالعموم ان کی دسترس میں کم آزم ہمیں آج تک نقل ہوتی دکھائی نہیں دی، چنانچہ مروانیت کے گرویدگان اور فدائیوں کو اس شخصیت کے موقف سے آگاہ کرنے میں ہماری جانب سے تحفہ قبول ہو۔

الغرض یہ دوچندہ شخصیات ہیں، جنہوں نے بغیر کسی دلیل کے مروان کی صحابیت سے اُمت مسلمہ کو روشناس کرایا ہے، لہذا اس بارے میں اہل علم بخوبی جان چکے ہوں گے کہ چھ سو سال بعد آنے والے یہ حضرات اگرچہ علمی لحاظ سے قابل احترام ہیں، تاہم ان کا بلادلیل موقف ہرگز قبول نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ ان سے فائق اور معتمد ائمہ صدیوں سے مروان کی عدم صحابیت پر متفق ہیں، چنانچہ اگر بالفرض ان میں سے کسی نے کوئی معتمد دلیل یا مضبوط سند سے کوئی قابل اعتماد قول بھی نقل کر دیا ہوتا، تو البتہ شاذ طور پر ان کی رائے کوئی حیثیت رکھتی، بہر حال ان کی عبارات من و عن پیش کی جارہی ہیں، خود فیصلہ فرمالیجیے۔

۱۔ شیخ ابوالحسن یحییٰ بن علی، المعروف رشید الدین عطار نابلسی اموی، متوفی ۶۶۲ھ

موصوف ”غرر الفوائد المجموعة“ میں لکھتے ہیں:

لکنہ أخرج حدیث زید بن ثابت المذكور من طریق آخر من حدیث الزهري عن سهل بن سعد عن مروان بن الحكم عنه، وهو إسنادهُ اجتمع فيه ثلاثة من الصحابة رضي الله عنهم، يروي بعضهم عن بعض، ويدخل أيضاً في رواية الأكابر عن الأصاغر؛ لأنَّ سهلاً أكبر من مروان. ومروان؛ وإن لم يثبت سماعه من النبي صلى الله عليه وسلم، فهو معدودٌ في الصحابة رضي الله عنهم. وقد أخرج له البخاري في صحيحه حديثاً عن النبي صلى الله عليه وسلم مقروناً بالمسور بن مخرمة، والله أعلم. فقد تبين بما ذكرناه أن

حدیث زید بن ثابت متصلٌ أيضاً في كتاب البخاري، والله عزَّ وجلَّ أعلم. (۲۷)

ترجمہ: البتہ انھوں نے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث کو ایک دوسرے طریق: ”زہری، از سہل بن سعد، از مروان بن حکم“ سے بھی روایت کیا ہے اور یہ ایسی سند ہے، جس میں تین صحابہ رضی اللہ عنہم جمع ہیں، جو باہم ایک دوسرے سے روایت کرتے ہیں، اور اسی طرح یہ روایت ایسی ہے، جس میں اکابر نے چھوٹوں سے روایت کیا ہے، کیونکہ حضرت سہل رضی اللہ عنہ (عمر میں) مروان سے بڑے ہیں، اور مروان کا اگرچہ نبی ﷺ سے سماع تو ثابت نہیں، تاہم وہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں شمار کیا گیا ہے اور امام بخاری نے اپنی ”صحیح“ میں نبی ﷺ کی حدیث کو حضرت مسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ ملا کر درج کیا ہے، واللہ اعلم۔ چنانچہ ہماری بیان کردہ تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ والی ”صحیح بخاری“ کی حدیث بھی متصل ہی ہے، واللہ عز و جل اعلم۔

انھوں نے اس عبارت میں مروان کو صحابی شمار تو کر دیا، لیکن اس کے ثبوت میں کسی امام و محدث سے کوئی دلیل پیش نہیں کی، نیز اس کے علاوہ اختتام پر امام بخاری رحمہ اللہ کی جس حدیث سے انھوں نے بایں طور دلیل پکڑنے کی سعی کی ہے کہ وہ متصل ہے، تو اس پر تمام شارحین بخاری کا اتفاق ہے کہ وہ مروان کی وجہ سے ہرگز متصل نہیں، جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب میں کئی شواہد و نصوص درج کر دیے ہیں، چنانچہ اس حوالے سے مختصر عرض ہے:

اولاً: انھوں نے جس حدیث کی جانب اشارہ کیا، وہ ”صلح حدیبیہ“ کے بارے میں ہے اور یہی ابن کثیر کی بھی مرکزی دلیل ہے، تو یہاں اتنا واضح ہو کہ صلح حدیبیہ میں مروان تو کیا، خود مسور بن مخرمہ صحابی رضی اللہ عنہ بھی موجود نہ تھے، بلکہ انھوں نے اسے دیگر صحابہ سے روایت کیا ہے، چنانچہ ”صحیح البخاری“ میں اسی روایت کی ایک سند یوں بیان ہوئی ہے:

أنه سمع مروان والمسور بن مخرمة رضي الله عنهما: يخبران عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم... إلخ. (۲۸)

ترجمہ: بیشک انھوں نے مروان اور مسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہما سے سنا کہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ کے (کبار) صحابہ سے یہ (صلح حدیبیہ والی) روایت کی۔

چنانچہ یہ سند معاملے کی حقیقت واضح کر رہی ہے، لہذا بلاشبہ امام بخاری رحمہ اللہ کی بیان کردہ ایسی روایات میں انقطاع نہیں، بلکہ یہ حضرت مسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہ کے واسطے سے ہو کر دیگر شرکائے صلح حدیبیہ والے صحابہ کرام سے متصل ہو جاتی ہے۔

ثانیاً: بعض ائمہ کے نزدیک حضرت مسور رضی اللہ عنہ کی یہ روایت مراسیل صحابہ کے درجے میں شمار کی گئی، جیسا کہ ”صحیح بخاری“ کی متعلقہ روایات کے ضمن میں شارحین نے اسی تناظر میں مراسیل صحابہ کی بحث بیان کی ہے، تو بہر طور یہاں شیخ رشید عطار کا بیان خطا ٹھہرتا ہے اور جس دلیل سے انھوں نے تمسک کرنے کی سعی کی، وہ خود امام بخاری رحمہ اللہ کی بیان کردہ سند کی روشنی میں اپنا مفہوم واضح کر رہی ہے کہ مروان، بلکہ حضرت مسور رضی اللہ عنہ بھی اس میں ثانوی حیثیت رکھتے ہیں، جبکہ اصل مدار اُن صحابہ پر ہے، جن سے خود مسور رضی اللہ عنہ نے روایت لی ہے، البتہ

مروان کے بیان کو اُن کے مشابہ ہونے کی وجہ سے ساتھ ملا کر درج کیا گیا ہے، جس پر حافظ عسقلانی کا مقدمہ ”ہدی الساری“ وغیرہ تصریحات بیان کر چکا کہ اس ملائے کی وجہ کیا تھی، لہذا بدلائل شیخ رشید نابلسی کا بیان غیر معتبر ثابت ہوا، فافہم۔

۲۔ شیخ ابوالفداء اسماعیل بن عمر المعروف ابن کثیر دمشقی، متوفی ۷۷۴ھ

انھوں نے ”البدایة والنہایة“ میں لکھا ہے:

وهو صحابيٌّ عند طائفةٍ كثيرةٍ؛ لأنه وُلد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وروى عنه في حديث صلح الحديبية، وفي رواية في صحيح البخاري عن مروان والمصور بن مخرمة، الحديث بطوله. (۲۹)

ترجمہ: اور وہ (مروان) کثیر جماعت کے نزدیک ”صحابی“ ہے، کیونکہ وہ نبی ﷺ کی حیات میں پیدا ہوا، اور اس سے صلح حدیبیہ والی طویل روایت بھی منقول ہے، جسے امام بخاری نے اپنی ”صحیح“ میں ”مروان اور مصور بن مخرمہ“ (کی سند) سے درج کیا ہے۔

لیکن حیرت ہے کہ ابن کثیر نے اُس جماعت کثیرہ میں سے ایک دو کے بھی نام بیان نہیں کیے، جو اسے صحابی مانتے تھے! خدا جانے وہ جماعت کون سی سلیمانی چادر اڑھے ہوئے ہے کہ آج تک اُمتِ مسلمہ اُن کی برکات سے مستفید ہی نہ ہو سکی، خیر اس معاملے میں صرف ابن کثیر کے سات صدیوں بعد آکر محض اس کی صحابیت کے اعلان داغ دینے سے تو مروان کی صحابیت ثابت نہیں ہو سکتی، کیونکہ۔

اولاً: جمہور ائمہ و محدثین کی تصریحات سے اس کا صحابی نہ ہونا عیاں ہے، لہذا ابن کثیر کا تنہا داغا جانے والا بیان جمہور سے متصادم ہونے کی صورت میں لازماً قابل رد ہے۔

ثانیاً: انھوں نے اس کی صحابیت پر نہ تو مزعومہ محدثین میں سے کسی کا قول نقل کیا اور نہ ہی کوئی مضبوط و لائق اعتماد دلائل مہیا کیے ہیں، چنانچہ ایسے میں صرف ان کی ذاتی رائے کسی طور پر حجت تو کجا لائق اعتنا بھی نہیں رہتی۔

ثالثاً: ہمارے گمان میں ابن کثیر نے یہ بنیاد اپنے شیخ ابن تیمیہ کی روش میں اختیار کی، لیکن بایں ہمہ اس میں وہ اپنے شیخ سے چند ہاتھ آگے ہی چلے گئے، کیونکہ ابن تیمیہ تو بہر حال صحابیت میں اختلاف کے قائل تھے، البتہ روایت میں اُن کے یہاں احتمال تھا اور وہ نہ تو حتمی طور پر خود روایت کے قائل تھے اور نہ جزاً اس کی نفی کرنے کے حق میں تھے، بس اتنی بات تھی، لیکن ابن کثیر نے اُن سے بڑھتے ہوئے صحابیت پر کسی گمنام ”جماعت کثیر“ کی تلاش تو کر لی، تاہم نصیب دشمنان اُن کے نام نہ بتائے، جیسا کہ ماقبل ان کے شیخ ابن تیمیہ نے بھی ”حکم بن ابوالعاص“ کی جلاوطنی کے حوالے سے ”وقد ذکر غیر واحدٍ من أهل العلم أنَّ نفي الحكم باطلٌ“ کے معاملے میں کیا تھا۔

الغرض یہ عجیب راز کی باتیں تھیں، جو شاید اُمت کے سامنے تحریر میں لانا مناسب نہ تھیں، اسی لیے اُستاد نے یہ اُمور سینہ بہ سینہ ہی منتقل کیے، یا پھر اپنے خاص تلامذہ کو ہی بیان فرمائے اور یہ سلسلہ حکیم فیض اور آب ہاشمی صاحب تک یوں ہی جاری ہے، چنانچہ قارئین آپ اس بارے میں ہمیشہ مایوس ہی رہیں گے، کیونکہ یہ باتیں ان جیسے خاص لوگوں کی ہیں، جو ہم آپ جیسوں کو ہرگز معلوم نہ ہو سکیں گی، لہذا اس پر صبر اور خاموشی ہی بہتر ہے اور یہ راز و نیاز کی باتیں انہی کو مبارک ہوں۔

ابن کثیر کی خطا اور معاصرین کے غلط استدلال کا جائزہ

انھوں نے اس سابق اقتباس میں تین بنیادی دلائل بیان کیے، جن کا محاکمہ پیش ہے:

اؤل: مروان کثیر جماعت کے نزدیک صحابی ہے

خدا جانے! ابن کثیر کا بیان کردہ ”طائفہ کثیرہ“ کہاں چھپا بیٹھا ہے، جسے کبار ائمہ کی کتب و تحقیقات بھی آشکار نہ کر سکیں، لیکن صدیوں بعد آکر ابن کثیر نے انھیں دریافت کر لیا، کاش! موصوف تھوڑا سا مزید کرم فرمادیتے اور کثیر جماعت میں سے چند ائمہ کے نام بھی درج کر دیتے، تو ہم جیسوں کے لیے آسانی ہو جاتی، بہر کیف کبار ائمہ میں سے تو کوئی اس کی صحابیت نہیں مانتا، باقی شاذ آراء ضرور موجود ہیں، لیکن شواذ کی حیثیت احتمالی ہوتی ہے، یقینی نہیں۔

معاصرین کے استدلال پر نقد

پہلی بات یہ ہے کہ شیخ ابن کثیر نے تو صرف ”طائفہ کثیرہ“ لکھا تھا، لیکن مروانیت کے گرویدگان ترجمے میں ”کثیر“ کے بجائے ”اکثر“ نکال لائے اور رنگ بھرتے ہوئے بکثرت محدثین کے قائل ہونے کا بیان کر کے دھوکہ دینے کی سعی کی ہے، پس ہاشمی صاحب لکھتے ہیں:

وہ (مروان) کثیر جماعت کے نزدیک صحابی ہیں، کیونکہ وہ نبی اکرم ﷺ کی

حیات طیبہ میں پیدا ہوئے تھے۔ امام ابن کثیر نے وضاحت کر دی ہے کہ اکثر

لوگوں کے نزدیک حضرت مروان۔۔ صحابی ہیں، جب کہ بعض کے نزدیک ان

کی صحابیت میں اختلاف ہے۔ (ملاحظہ ہو: ہاشمی، ص ۷۰)

یہاں خط کشیدہ عبارت میں ہاشمی صاحب کی ہوشیاری ملاحظہ کریں، کہ جب ابن کثیر کی عبارت کا ترجمہ کیا، تو ”کثیر“ لکھا، لیکن جب اپنا بیان شروع کیا، تو ”اکثر“ لے آئے، اور یہ سہواً نہیں ہوا ہے، کیونکہ انھوں نے آگے بعض لکھ کر ”اکثر“ کے موقف کی تائید بھی کر دی

ہے اور ہم یہاں ہاشمی صاحب کو یہ تو نہیں کہتے کہ وہ صرف و نحو کا مطالعہ کریں اور اپنے مبادیات درست کریں، کیونکہ ایسا کہنا نامناسب اور اہل علم کے مباحث کی نقد و جرح میں موزوں نہیں، تاہم بحیثیت طالب علم اتنی عرض ہے کہ ہر چند کثیر اور اکثر مشابہ کلمات ہیں، اور ترجمہ و تحریر میں بسا اوقات غفلت سے کلمات میں تصرف واقع ہو جاتا ہے اور انسان کا ذہن بشری تقاضے کے مطابق ہر کلمے کی طرف کامل متوجہ نہیں رہتا، لیکن اگر آپ صرف ترجمے کی حد تک ”اکثر“ لکھ دیتے، تو شاید ہم اسے سبقت قلمی سمجھتے ہوئے نظر انداز کر دیتے، جیسا کہ آپ کی کتاب کے بیسیوں مقامات پر عربی عبارات کے تراجم، بلکہ اردو تک میں اغلاط کی بھرمار موجود ہے، جسے ہم بحث و تنقید میں ذکر کرنا مناسب نہیں جانتے، لیکن چونکہ آپ نے ترجمہ کرنے کے بعد باقاعدہ وضاحت میں ”اکثر“ کا استعمال کیا اور پھر اس موقف کے مقابل ”بعض کے نزدیک“ کی عبارت سے اس ”اکثر“ کی تعیین بھی کر دی، تو ہمیں اس خیانت پر تنبیہ کا حق ہے اور اسی لیے یہاں تنبیہ کی گئی ہے، لہذا ”کثیر“ در حقیقت صفت مشبہ کا صیغہ ہے، جبکہ ”اکثر“ دراصل ”کثیر“ کے باب سے اسم تفضیل ہے، اب ان کی معنوی اور استعمالی حیثیت خود متعین کر لیں، تاہم اہل علم کے یہاں دونوں کے استعمال و اطلاق میں بہت فرق ہے۔

اور حکیم فیض صدیقی تو ان سے بھی ایک قدم آگے کی چھلانگ لگاتے ہوئے برآمد ہوئے اور بیچارے ابن کثیر کو گرگڑتے ہوئے بغیر کسی دلیل کے سیدھا حکم صادر کر ڈالا:

ابن کثیر لکھتے ہیں کہ امیر مروان اکثر محدثین کے نزدیک صحابی ہیں، کیونکہ وہ

نبی ﷺ کی زندگی میں پیدا ہوئے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ علامہ ابن کثیر کے یہ

الفاظ کہ اکثر محدثین کہتے ہیں۔ ایک قسم کا تکلف ہے، اکثر نہیں، بلکہ سوائے

ایک کے تمام کا اسی بات پر اتفاق ہے کہ امیر مروان صحابی تھے۔ (حکیم صدیقی:

دوم: وہ نبی کریم ﷺ کی زندگی میں پیدا ہوا

ابن کثیر کی یہ دوسری دلیل ہے، لیکن یہ سرے سے دلیل بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی، کیونکہ صرف آپ ﷺ کی حیات اقدس میں پیدا ہونے سے صحابیت کب اور کس اصول سے لازم آتی ہے؟ یہ ابن کثیر کے اعموان و انصار اور پھر مروان کی محبت کے اسیر واضح کریں، چنانچہ حیرت ہے کہ شیخ ابن کثیر جیسے عالم نے ایسی عبت اور بے تکی بات کو دلیل کیسے ٹھہرایا؟ بہر کیف ہم نے ایسے چند افراد مثلاً حضرت اویس قرنی رضی اللہ عنہ وغیرہ کا دیگر مقام پر تذکرہ کیا ہے کہ اگر صرف حیات اقدس میں پیدا ہونے کی بنیاد پر صحابیت مانی جائے، تو پھر روئے زمین پر اس بات کے حق دار اویس قرنی رضی اللہ عنہ ہیں، کیونکہ یہ ناصر نبی کریم ﷺ کے زمانے میں جو اس مرد تھے، بلکہ ”صحیح مسلم“ سمیت صحاح و سنن میں ان کے متعلق صحیح الاسناد روایات نبوی تک موجود ہیں، لیکن بایں ہمہ روایت، صحبت اور سماع تینوں کے قوی تر احتمال و امکان کے باوجود انھیں کسی نے بھی صحابی تسلیم نہیں کیا، اسی لیے وہ بالاتفاق ”تابعی“ شمار ہوتے ہیں۔

تو جناب عالی! آپ کا مروان بھلا کس کھاتے میں ٹھہرا، کہ نہ تو اس کی فضیلت پر لسان نبوی سے کوئی حدیث صادر ہوئی، اور نہ اس کا آپ ﷺ سے لقاء و سماع ثابت ہو سکا، تو صرف احتمال کی راگنی سے مروان کو صحابی ثابت نہیں کیا جاسکتا، ہاں البتہ اس کے اپنے باپ کی پشت میں موجود ہوتے وقت لعنت کیے جانے کا ثبوت بعض روایات میں ضرور بیان ہوا ہے، اگرچہ بقول شما وہ کمزور و ضعیف روایات ہیں، لیکن چلیں! لمحہ بھر کو کمزور ہی مانیں، تو پھر بھی بارگاہ نبوی سے اُسے صحبت و روایت تو نہیں مل سکی، البتہ لعنت کے یہ طوق ضرور معلوم ہوئے ہیں، اب اگر آپ میں ہمت ہو، تو اس طوق کو اتارنے کے لیے فضائل و مناقب میں صحیح الاسناد روایات لائیے اور گلو خلاصی کیجئے، ورنہ حقائق اپنی جگہ مسلم و مدلل ہو چکے ہیں، جو شیخ ابن کثیر سمیت چنیدہ افراد کے توڑ مروڑ کرنے سے تبدیل و پوشیدہ نہیں ہوں گے۔

سوم: اس سے ”صحیح بخاری“ وغیرہ میں صلح حدیبیہ کی روایت نقل ہوئی

یہ بھی یاروں کی بڑے اعلیٰ پایہ کی دلیل مانی جاتی ہے، لیکن اس کی حالت بھی حسب سابق کمزور بلکہ لائق رد ہے، کیونکہ اگر ایسوں نے کبھی ”صحیح بخاری“ کو کھول کر خود پڑھ لیا ہوتا، تو شاید انصاف و توفیق کے بعد کبھی ایسی خیانت ہی نہ کرتے، لیکن شومی قسمت! حقائق کو چھپانے اور دھوکہ دہی کی روش اپنانے میں تو مروانیت کے طرفدار اپنی مثال نہیں رکھتے۔ خیر ”صحیح بخاری“ کے کل بیس مقامات پر مروان کی روایات کو مختلف حیثیتوں سے درج کیا گیا ہے، جن کا ادراک فی الوقت شاید آپ کی سمجھ سے بالاتر ہو، اسی لیے ہم بھی اغماض کر رہے ہیں، تاہم ابن کثیر نے جس ”صلح حدیبیہ“ کی روایت کی بات کی، تو بلاشبہ امام بخاری نے مروان کی ایسی روایت نقل کی ہے، لیکن وہ ہر گز مروان کے سبب متصل نہیں، کیونکہ ان روایات کی حقیقت یہ ہے:

اولاً: امام بخاری رحمہ اللہ نے مروان سے یہ روایت تنہا نہیں لی، بلکہ اُسے مسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ ملا کر مثلاً ”عن المسور بن مخرمہ و مروان بن حکم“ بیان کیا ہے، چنانچہ صحابی کے ساتھ ملا کر روایت لینے سے مروان ویسے بھی کوئی معنی نہیں رکھتا، کہ بایں صورت مدار صحابی رسول پر ہے، مروان پر نہیں، اور یہ بات بکثرت شارحین بلکہ خود بخاری کے کئی طرق واضح کر چکے ہیں، کما مر سابقاً۔

ثانیاً: امام بخاری کو بھی معلوم تھا کہ نہ تو حضرت مسور رضی اللہ عنہ نے صلح حدیبیہ میں شرکت کی اور نہ مروان کا اس کا شاہد تھا، اس لیے انھوں نے اتصال سند کو دوسرے مقام پر واضح کر دیا ہے:

حدثنا يحيى بن بكير: حدثنا الليث، عن عقيل، عن ابن شهاب

قال: أخبرني عروة بن الزبير: أنه سمع مروان والمسور بن مخرمة

رضي الله عنهما: يُخبران عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه

وسلم، قال: لما كاتب سهيل بن عمرو يومئذ، كان فيها اشترط سهيل بن عمرو على النبي صلى الله عليه وسلم... إلخ. (۳۰)

اس روایت میں مسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہ اور مروان کے بعد اصحاب رسول ﷺ کا واسطہ موجود ہے، جن کی اجمالی تفصیل کی جانب اشارہ کیا گیا ہے اور اُن اصحاب کا نام متعین نہ ہونے سے کوئی نقد نہیں، کیونکہ یہاں اُن مشاہدہ کرنے والے اصحاب سے دوسرے صحابی حضرت مسور رضی اللہ عنہ روایت کر رہے ہیں، اس لیے صحابی کی صحابی سے روایت میں نام کی تعیین نہ بھی ہوتی، تو بھی حرج نہ تھا، صرف صحابی کہہ دینا ہی کافی تھا، چنانچہ امام بخاری کی ”صحیح“ میں ان سے مروی متعدد آسانید کو پیش نظر رکھ لیا جائے، تو ابن کثیر کا پیداشدہ وہم ویسے ہی دم توڑ دیتا ہے، نیز یہی بات مروان کی ”بخاری“ میں منقول روایت کے ضمن میں شارحین نے بھی بیان کی ہے، لیکن شاید انھیں دیکھنے کا مخالفین کو موقع ہی نہیں ملا۔

ثالثاً: خود شیخ ابن کثیر کو بھی یہ بات تسلیم ہے کہ ”صلح حدیبیہ“ والی روایت مروان کی صحابیت تو کجا اتصال پر بھی دلیل نہیں، چنانچہ انھوں نے ”جامع المسانید والسنن“ (۷/ ۳۷۳، الرقم ۱۷۰۱، طبعة خضر) میں صاف لکھا ہے:

له عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث صلح الحديبية، كما سيأتي في مسند المسور بن مخرمة، والصحيح أنهما رواه عن الصحابة، إذ لم يباشرا، وله غير مراسلات أيضاً.

۳۰- الصحيح، للبخاري، كتاب الشروط، باب ما يجوز من الشروط في الاسلام، الصفحة ۶۶۴، الرقم ۲۷۱۱، طبعة كثير.

ترجمہ: اس (مروان) کی نبی ﷺ سے ”صلح حدیبیہ“ کی حدیث بھی ہے، جو عنقریب ”مسند مسور بن مخرمہ“ میں بیان ہوگی۔ تاہم ”صحیح“ بات یہی ہے کہ انھوں (حضرت مسور رضی اللہ عنہ اور مروان) نے یہ حدیث (دیگر) صحابہ سے روایت کی ہے، کیونکہ یہ دونوں ہی اُس موقع پر موجود نہیں تھے اور اس (مروان) کی دیگر مرسل روایات بھی ہیں۔

لیجئے! اب تو کوئی حجت ہی باقی نہ رہی کہ خود ابن کثیر اس معاملے میں انصاف پر آن پہنچے، پس معلوم ہوا کہ صلح حدیبیہ والی حدیث کو مروان کی صحابیت میں سرے سے دلیل ہی نہیں ٹھہرایا جاسکتا، چہ جائے کہ اس پر مزید کوئی افسانہ سازی کے ذرائع تلاشے جائیں۔

صحیح بخاری کی متعلقہ روایات پر تنبیہ

امام بخاری نے ”صحیح“ میں مروان کی قریباً بیس مکرر روایات درج کی ہیں، اور تین کے علاوہ بقیہ سترہ روایات کا طریق عروہ بن زبیر رضی اللہ عنہ سے بیان ہوا ہے، چنانچہ عروہ رضی اللہ عنہ کی اس سند میں صرف ”بخاری“ میں کون سے اشارے موجود ہیں، اس کا جائزہ پیش خدمت ہے، تاہم طوالت کے سبب فی الوقت تفصیلی نقد و بحث ممکن نہیں۔

۱. عن ابن شهاب قال: وزعم عروة: أن مروان بن الحكم والمسور بن مخرمة أخبراه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام حين جاءه وفد هوازن مسلمين... إلخ. (كتاب الوكالة، باب إذا وهب شيئاً لوكيل أو شفع قوم، الصفحة ۵۵۴، الرقم ۲۳۰۷)

۲. عن ابن شهاب قال: وزعم عروة: أن مروان بن الحكم ومسور بن مخرمة أخبراه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال، حين جاءه وفد هوازن

مسلمین... إلخ. (کتاب فرض الخمس، باب ومن الدلیل علی أن الخمس لنوائب المسلمین، الصفحة ۷۷۱، الرقم ۳۱۳۱)

۳. حدثنا عبد الله بن محمد: حدثنا سفيان قال: سمعت الزهري حين حدث هذا الحديث، حفظت بعضه، وثبتني معمر، عن عروة بن الزبير، عن المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم: يزيد أحدهما على صاحبه قالاً: خرج النبي صلى الله عليه وسلم عام الحديبية في بضع عشرة مائة من أصحابه... إلخ. (كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية، الصفحة ۱۰۲۶، الرقم ۴۱۷۸)

۴. أخبرني عروة بن الزبير: أنه سمع مروان بن الحكم والمسور بن مخرمة: يخبران خبراً من خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في عمرة الحديبية، فكان فيما أخبرني عروة عنهما: أنه لما كاتب رسول الله صلى الله عليه وسلم... إلخ. (كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية، الصفحة ۱۰۲۶، الرقم ۴۱۸۰)

امام بخاری کے بیان ”رضی اللہ عنہما“ سے دھوکہ دہی

بعض جذباتی و کم علم حضرات اس بات کو بڑے طمطراق سے بیان کرتے پھرتے اور بلاگس (blogs) کی زینت بناتے رہتے ہیں، کہ امام بخاری رحمہ اللہ خود بھی مروان کو بلند مرتبہ سمجھتے تھے، اسی لیے انھوں نے ”صحیح“ کی روایت میں اس کے نام کو مسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ بیان کرنے کے بعد ”رضی اللہ عنہما“ تحریر کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ صحابی ہے، یا کم از کم امام بخاری رحمہ اللہ اسے ادب کے ساتھ یاد کرتے تھے۔

اب ایسے کو رباطن افراد سے بھلا کیا بات کی جائے کہ جنہیں نہ تو کتب حدیث کی شدبده اور نہ محدثین کے اسالیب و عادات سے کوئی واقفیت، بہر کیف قارئین کے لیے اس

معاملے کی مختصر وضاحت پیش ہے، البتہ پہلے وہ مقام ملاحظہ ہو، جسے مروانیت کے گرویدگان نے اپنے مقصد میں پیش کیا ہے، اگرچہ ہم اس عبارت کو گزشتہ صفحات میں بھی دوسرے معاملے کی تحقیق میں لکھ چکے ہیں، تاہم یہاں اعادہ ناگزیر ہے:

حدثنا يحيى بن بكير: حدثنا الليث، عن عقيل، عن ابن شهاب قال: أخبرني عروة بن الزبير: أنه سمع مروان والمسور بن مخرمة رضي الله عنهما: يخبران عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: لما كاتب سهيل بن عمرو يومئذ، كان فيما اشترط سهيل بن عمرو على النبي صلى الله عليه وسلم... إلخ. (۳۱)

مروانیت کی نگاہوں میں یہ وہ مقام ہے، جہاں اُن کے بقول امام بخاری رحمہ اللہ نے مروان کو بھی اس ترقی کے کلمات میں شامل کیا ہے، لیکن حقیقت میں ایسا نہیں، کیونکہ پہلی بات یہ ہے کہ محدثین سند کے مابین اپنی جانب سے اضافہ نہیں کرتے، جیسے وہ منقول ہوتی ہے، اُسے بیان کر دیتے ہیں، لیکن اگر کہیں ضروری اضافہ ناگزیر، یا کسی تحویل و تنبیہ پر مشتمل تقاضے کی وجہ سے ہو، تو پھر اضافی کلمات کی صراحت کر دی جاتی ہے، چنانچہ یہاں سند کے بیان میں یہ اضافہ امام بخاری رحمہ اللہ کا نہیں، بلکہ عروہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی جانب سے بیان کیا گیا ہے، فقدر۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ انھوں نے یا پھر اقل درجہ امام بخاری نے ہی ”رضی اللہ عنہما“ حضرت مسور اور ان کے والد مخرمہ بن نوفل زہری کے لیے ”رضی اللہ عنہما“ بیان کیا ہے، کیونکہ یہ دونوں حضرات صحابی ہیں، اس میں مروان سرے سے داخل ہی نہیں۔ اور اس بات کی

واضح دلیل خود ”صحیح بخاری“ کی دوسری روایت میں موجود ہے، جہاں اسی سند کا تابع یوں بیان ہوا ہے:

حدثنا سعيد بن أبي مریم: حدثنا الليث قال: حدثني عقيل، عن ابن

شهاب قال: ذكر عروة: أن المسور بن مخرمة رضي الله عنهما ومروان

أخبراه: أن النبي صلى الله عليه وسلم حين جاءه وفد هوازن... إلخ. (۳۲)

پہلی روایت ”یحییٰ بن کبیر“ سے تھی، جس میں تینوں ناموں کے بعد ”رضی اللہ عنہما“ بیان ہوا، لیکن یہ روایت ”سعید بن ابومریم“ سے ہے، جس میں ”رضی اللہ عنہما“ کو مقدم کر کے دونوں صحابہ کے لیے استعمال کیا گیا اور ان کے بعد مروان کا ذکر ہوا ہے، البتہ دونوں ہی مقام کی آسانید پہلے روای کو چھوڑ کر سند میں یکساں ہیں، الغرض امام بخاری یا عروہ رحمہما میں سے دونوں نے ہی ترقی کے کلمات کو صرف حضرت مسور اور ان کے والد مخرمہ رحمہما صحابیوں کے لیے استعمال کیا ہے، اس میں مروان کا ذکر تک شائبہ بھی نہیں۔

اور اگر امام بخاری واقعی اس کے حق میں ایسے کلمات کے حامی تھے، تو پھر ”صحیح“ میں قریباً بیس روایات نقل کرتے ہوئے ان دو مقامات کے علاوہ بقیہ اٹھارہ مقامات میں سے کہیں بھی دوبارہ اسے ”رضی اللہ عنہ“ لکھ دیتے، لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا، جس سے عیاں ہے کہ وہ بھی ہر گز اس کے لیے ان کلمات کے حامی نہ تھے۔

چونکہ یہاں امام بخاری رحمہ اللہ کی بات تھی اور وہ بھی ”صحیح“ کے حوالے سے، اس لیے اس مقام پر انہی کو پیش نظر رکھتے ہوئے کلام کر دیا گیا ہے، اب اگر کسی کو شوق و ہمت ہو، تو امام بخاری رحمہ اللہ کی ”صحیح“ سے تصریح پیش کر دے کہ انھوں نے فلاں مقام پر خاص مروان کے

لیے ”رضی اللہ عنہ“ لکھا ہو، تو ہم اپنے موقف پر غور کے لیے آمادہ ہیں، ورنہ ادھر ادھر کی باتیں کرنے کے بجائے ”صحیح بخاری“ سے ثبوت پیش کیا جائے۔

مسند احمد کی عبارت سے مغالطہ دہی کی مذموم کوشش

اگرچہ سابق بحث سے یہاں امام احمد کی ”مسند“ کے کلمات کی بھی وضاحت ہو گئی، تاہم اس بارے میں حقائق مکمل طور پر آشکار ہو جائیں اور یہ لوگ عوام الناس کو واٹس ایپ (whatsapp) اور فیس بک (facebook) کے بلاگس لکھ کر دھوکہ نہ دے سکیں، اسی لیے کچھ مزید کلام پیش خدمت ہے، چنانچہ امام احمد نے عنوان باب کے ضمن میں یوں لکھا ہے:

أول مسند الكوفيين رضي الله عنهم، حديث المسور بن مخرمة الزهري ومروان بن الحكم رضي الله عنهما.

تو یہاں بھی امام بخاری کی مثل حسب سابق معاملہ جاری ہو گا اور مراد مسور اور ان کے والد مخرمہ رحمہما صحابی ہیں، نیز اس سے بھی قطع نظر امام احمد کے یہاں یہ کلمات تمام نسخوں میں موجود ہی نہیں، بلکہ اسے بعض صرف طبعات میں زائد کیا گیا ہے، جس سے اس کی امام احمد سے نسبت کا تحقق ہی مشکوک ٹھہرتا ہے، چنانچہ ہمارے پیش نظر فی الحال ”مسند احمد“ کے درج ذیل چھ نسخے ہیں، اور ہم متعلقہ مقامات کو طباعتی تفصیل کے ساتھ انہی سے درج کر رہے ہیں۔

جن نسخوں میں ”رضی اللہ عنہما“ کے کلمات سرے سے درج ہی نہیں

۱. حديث المسور بن مخرمة الزهري ومروان بن الحكم. (مؤسسة الرسالة،

بيروت، الطبعة ۱۴۲۰ هـ، ۲۰۶/۳۱)

۲. حديث المسور بن مخرمة الزهري ومروان بن الحكم. (دار السلام،

السعودية، طبعة محققة من لجنة العلماء السعودية، ۱۴۳۴ هـ، الصفحة ۱۳۳۷)

۳. حدیث المسور بن مخرمة الزُّهري ومروان بن الحكم. (بيت الأفكار الدولية، الطبعة ۱۴۱۹ھ، الصفحة ۱۳۷۸)

جن نسخوں میں صرف ”رضی اللہ عنہ“ کے کلمات ہیں

حدیث المسور بن مخرمة الزُّهري ومروان بن الحكم رضي الله تعالى عنه.
(دار الكتب العلمية، الطبعة ۱۴۲۹ھ، ۷/ ۶۳۲)

جن نسخوں میں ”رضی اللہ عنہما“ کے کلمات ہیں

۱. حدیث المسور بن مخرمة الزُّهري ومروان بن الحكم رضي الله عنهما.
(جمعية المكنز الإسلامي، دار المنهاج، الطبعة ۱۴۲۹ھ، المجلد الثامن، الصفحة ۴۳۰۹)
۲. حدیث المسور بن مخرمة الزُّهري ومروان بن الحكم رضي الله عنهما.
(دار الحديث القاهرة، الطبعة ۱۴۱۶ھ، ۱۴/ ۳۰۲)

اگر مسند کی ان تفصیلات پر اعتماد ہو، تو واضح ہو جائے گا کہ امام احمد نے یہ کلمات بیان ہی نہیں کیے، بلکہ بعض نسخوں میں غالباً رِوَاۃ وکاتبین نے اضافہ کر دیے ہیں، یا پھر اشاعت و تحقیق کے فرائض انجام دینے والوں نے اپنے مزاج کے مطابق شامل کیے ہیں، لیکن اس کے باوجود یہاں مروان مراد ہی نہیں، جیسا کہ امام بخاری کی بحث کے ضمن میں بیان ہو چکا اور اس سے بھی بڑھ کر تائید حافظ عسقلانی کی ”إطراف المسند المعتلي بأطراف المسند الحنبلي“ میں بھی دیکھ لیں، کہ انھوں نے ”مسند احمد“ کی ”مسند کوفیین“ کے اُس مقام سے مروان کا ذکر ہی عنوان سے خارج کر دیا ہے، چہ جائے کہ ”رضی اللہ عنہما“ کا کوئی سوال پیدا ہوتا، چنانچہ انھوں نے عنوان یوں درج کیا ہے:

من مسند المسور بن مخرمة بن نوفل الزهري.

(إطراف المسند المعتلي، ۵/ ۲۷۵، رقم الباب ۵۱۸، طبعة دار ابن كثير)

اور یہاں اہل علم کے لیے یہ نکتہ بھی قابلِ توجہ ہے کہ جب ایک ہی سیاق و سباق میں تین نام بیان ہو رہے ہیں، اور ان میں سے دو قطعی صحابی ہیں، جبکہ بقول بعض ایک کی صحابیت مختلف فیہ ہے، تو ایسے میں اگر ”رضی اللہ عنہما“ یعنی تثنیہ کا ذکر ہو، تو پھر ایک عام اور مبتدی طالب علم پر بھی واضح ہے کہ اس تثنیہ میں لازماً وہی حضرات مراد ہوں گے، جن کی صحابیت مسلمہ ہے، اسی لیے سابق نصوص میں دوبارہ ملاحظہ کریں کہ محدثین نے تین ناموں کو بیان کرنے کے بعد صرف دو کے لیے ہی ترضی کے کلمات لکھے ہیں، اور اگر بالفرض ان کے نزدیک مروان بھی ان تینوں میں شامل ہوتا، پھر لازماً کلمات تثنیہ کے بجائے جمع کے صیغے کے ساتھ ”رضی اللہ عنہم“ تحریر کیے جاتے، لیکن ان دونوں مقامات پر غور فرمائیں کہ ایسا کہیں موجود نہیں، چنانچہ عربیت کے بنیادی اصول و مبادیات سے نا بلند ہونے پر ہم آپ کو کیا طعن کریں، آپ خود اپنے حال پر توجہ فرمائیں، کہ جب آپ کو محدثین وائمہ کے یہاں عبارات کے اسالیب کا ہی فہم و شعور نہیں، تو پھر آپ کو کیا حق پہنچتا ہے کہ ان کی عبارات کی خود ساختہ تعبیر و تشریح کرتے پھریں؟

ہر چند کے کلمات ترضی کے استعمال کرنے سے بھی مروان کی صحابیت پر اہل علم کے یہاں کوئی حجت و دلیل ہرگز قائم نہیں ہو سکتی، کیونکہ یہ کلمات شخصیات کے لحاظ سے اپنے معنوی تغیر کو قبول کرتے ہیں، اسی لیے اگر انھیں صحابہ کے لیے استعمال کیا جائے، تو معنی میں جزم و خبر کے شواہد ملحوظ ہوتے ہیں، جبکہ ان کے علاوہ کے لیے بطور انشاء اور دعا کے مختلف معانی مراد لیے جاتے ہیں، جیسا کہ اہل علم اور طلبائے کرام تک پر خفی نہیں، فافہم۔

ابن کثیر کی ”البدایہ“ سے مجبین مروان پر تازیانہ

مروان کے تارِ عنکبوت والے اُمور تو ایسوں کو بڑی جلد دکھائی دے گئے، لیکن ابن کثیر نے جہاں اُس کی مذمت بیان کی، وہ مقامات چھوڑ دیے گئے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

ومروان كان أكبر الأسباب في حصار عثمان؛ لأنه زور على لسانه كتاباً إلى مصر بقتل أولئك الوفد. ولما كان متولياً على المدينة لمعاوية كان يسب علياً كل جمعة على المنبر، وقال له الحسن بن علي: لقد لعن الله أباك الحكم وأنت في صلبه على لسان نبيه، فقال: «لعن الله الحكم وما ولد». والله أعلم. (۳۳)

ترجمہ: محاصرہ عثمان کے بڑے اسباب میں سے ایک یہی مروان تھا کہ اس نے لسانی فریب سے مصر کے وفد کو قتل کرنے کی تحریر بھیجی (جو فساد کا سبب بنی)۔ اور یہی جب معاویہ رضی اللہ عنہ کے دورِ حکومت میں مدینہ کا حاکم ہوا، تو ہر جمعہ کو بر سر منبر علی رضی اللہ عنہ کو بُرا کہتا تھا۔ اور حسن بن علی رضی اللہ عنہ نے اس سے کہا: اللہ تعالیٰ جہنم کے اپنے نبی ﷺ کی زبانی حکم پر لعنت کی اور تو اُس وقت ان کی پشت میں تھا، پس آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ جہنم کے حکم اور اس کی اولاد پر لعنت کرے۔ واللہ اعلم۔

لیجیے جناب! یہ بھی انہی ابن کثیر نے لکھا ہے، اب سیاق و سباق سے کاٹ چھانٹ کر آدھی باتیں نقل کرنے سے کیا فائدہ؟ اگر آپ کے دامن میں کوئی معتبر و مضبوط دلائل ہوں، تو

پیش کریں، ورنہ ایسی غیر سنجیدہ حرکات اہل علم کو زیب نہیں دیتیں، نیز بحث میں ہم نے آل مروان اور اس کے آباء و اجداد کی مذمت کے حوالے سے کچھ روایات پیش نہیں کیں، کیونکہ یہ ہمارا مقصود نہیں، لیکن ممکن ہے کہ ابن کثیر کے اس مقام کا مطالعہ کرنے والے جب مذمت مروان میں وہاں موجود چند روایات دیکھیں، جن کے بعد انھوں نے لکھا ہے: ”وهذه الطرق كلها ضعيفة“۔ تو شاید بعض مجبین خوشی سے اچھل پڑیں، لیکن ایسوں کی خوشی سبوتاژ کرنے کے لیے صرف ایک روایت پیش کی جا رہی ہے:

عن أبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إِذَا بَلَغَ بَنُو الْحَكَمِ ثَلَاثِينَ، اتَّخَذُوا دِينَ اللَّهِ دَخَلًا، وَعِبَادَ اللَّهِ حَوَالًا، وَمَالَ اللَّهِ دَوْلًا».

ترجمہ: حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب حکم (بن ابی العاص) کی اولاد تیس تک پہنچ جائے، تو وہ اللہ کے دین میں دخل اندازی کریں گے، خدا کے بندوں کو غلام، اور اللہ کے مال (یعنی: زکوٰۃ اور صدقات وغیرہ) کو (ذاتی) ملکیت بنائیں گے۔

اس روایت کو اگرچہ ابن کثیر نے لکھ کر طریق کو ضعیف قرار دیا، لیکن یہ اُن کا تسامح ہے، پس اگر ہم اس کے بارے میں کچھ تحقیق کریں، تو ممکن ہے کہ طبع یاراں پر گراں ہو، لیکن وہ اپنے معتمد شیخ ناصر الدین البانی کی بات تو مانیں گے، لہذا انھوں نے ناصر سے ”سلسلة الأحادیث الصحيحة“، (۲/ ۳۶۸، الرقم ۷۴۴) میں ”شرط مسلم“ پر صحیح قرار دیا، بلکہ اس کے شواہد و اسناد کی قوت پر دلائل دیے ہیں، لہذا صرف ابن کثیر کے ضعیف کہنے سے خوش ہونے

کی ضرورت نہیں، اور اگر روایت ضعیف بھی ہوتی، تو معاملہ احکام کا نہیں، لہذا ایسی ضعیف بھی دیگر شواہد و دلائل کے ساتھ مل کر معنی خیر نتیجہ پیش کرنے کے لیے کافی تھی۔

خط کشیدہ عبارت کو ابن کثیر نے واضح طور پر نقل کیا ہے، اب ابن کثیر کے ماننے والوں کو چاہیے کہ جہاں وہ لوگ ابن کثیر سے صحابیت کے ثبوت میں ”وہو صحابی عند طائفة كثيرة“ والی بات کو بلا چون و چرا، بلکہ فخر یہ پیش کرتے نہیں تھکتے، وہیں اب کم از کم یہ خط کشیدہ عبارت بھی ویسے ہی سینہ تان کر مان لیں، تو لگ پتا جائے گا اور اب ہوشیاری کی ضرورت نہیں کہ ابن کثیر نے یہ بات بلا سند لکھی، اس لیے ہم اسے نہیں مانتے، پس اگر جواب یہی ہے تو محترم! ابن کثیر نے تو اس کی صحابیت والی عبارت ”وہو صحابی عند طائفة كثيرة“ بھی بلا سند ہی لکھی ہے اور وہاں انھوں نے کون سا امام بخاری، امام احمد وغیرہ سے سندی ثبوت درج کیا ہے؟ جسے آپ نے آنکھیں بند کر کے مان لیا، اب یہ کیا انصاف ہوا کہ جب آپ کی مرضی و پسند کی بات ابن کثیر لکھیں، تو قبول اور جب اس کے خلاف لکھیں، تو انکار پر اتر آتے ہیں۔

فقط روایت کے ثبوت میں احتمال کے حامی

متوسطین ائمہ اور بعض دیگر اس بارے میں امکان کے حامل ہیں، ان کے نزدیک دونوں امور یعنی صحبت و سماع کا تحقق تو ہر گز ثابت نہیں، تاہم صرف روایت کا امکان ہے، لیکن اس پر بھی انھیں جزم نہیں، نیز ان میں بھی صرف چند ہی حضرات ہیں، کوئی جمع غفیر یا شیخ ابن کثیر کا مبیّنہ ”طائفہ کثیرہ“ ہر گز نہیں ہے۔ اس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

شیخ ابوالعباس تقی الدین احمد ابن تیمیہ حنبلی، متوفی ۷۲۸ھ

انھوں نے ”واختلف فی صحبته“ کے ذریعے احتمال بیان کرتے ہوئے پھر دیگر

قرائن کے تناظر میں لکھا ہے کہ مروان کے لیے نبی کریم ﷺ کی زیارت کرنے کی جزا نفی نہیں

کی جاسکتی، کیونکہ زیارت کا امکان موجود ہے، ابن تیمیہ کی عبارت اسی کتاب میں ماقبل درج ہو چکی، الغرض صحبت کے ثبوت میں تو ابن تیمیہ ہر گز اثبات کی طرف مائل نہیں، البتہ روایت کے لیے صرف امکان کی حد تک قائل ہیں، لیکن اس پر بھی ان کے پاس کچھ کمزور قرائن ہیں، کوئی حتمی ثبوت اور دلیل نہیں، لہذا ان کے موقف کو عنوان بالا میں شمار تو کیا جاسکتا ہے، تاہم یہ نفس مسئلہ کے اثبات میں کوئی نتیجہ پیش نہیں کر سکتا۔

نیز اس معاملے میں ابن تیمیہ کے بعد آنے والے کچھ حضرات نے انہی کی پیروی کی ہے، لہذا ایسے میں بعد والوں پر الگ سے بحث کی حاجت نہیں، کیونکہ حاصل کلام یکساں ہے۔

عنوان سابق میں ممکنہ شخصیات کا اندراج اور حقائق، تحقیقی جائزہ

بعض لوگوں کے یہاں محض جبر و تحکم سے روایت و صحابیت کے اثبات میں درج ذیل ائمہ کے نام درج کیے جاتے ہیں، حالانکہ ان حضرات کے یہاں حقائق کی روشنی میں معاملہ واضح ہے اور یہ کسی طور بھی اس موقف کے حامل نہیں، البتہ ان کی بعض عبارات سے جو مغالطہ ہوا، اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ لوگوں نے ان کی کتب میں کما حقہ تلاش و تتبع سے کام نہیں لیا اور تقدم و تاخر سے غافل رہے، جس کی وجہ سے ایسے موقف کو ان حضرات کی جانب منسوب کر دیا گیا، یا پھر حقائق سے اغماض اور دھوکہ دہی کی عادت نے اس بات پر مجبور کیا اور یوں علمی سرقہ بازی کی واضح مثالیں مرتب ہوئیں، الغرض یہاں اس حوالے سے حقائق مرتب کیے جا رہے ہیں، تاکہ ان غلط فہمیوں کا بھی ازالہ ہو جائے۔

۱۔ شیخ ابونصر احمد کلاباذی، متوفی ۳۹۸ھ / شیخ ابوالولید باجی مالکی، متوفی ۷۷۴ھ

ان دونوں نے ہی امام واقدی کا یہ قول بلا سند نقل کیا ہے:

قال الواقدي: رأى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يحفظ عنه شيئاً،
وتوفي النبي صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثمان سنين.^(۳۳)

ترجمہ: واقدی نے کہا: اُس (مروان) نے نبی ﷺ کو دیکھا ہے، البتہ آپ
ﷺ سے کوئی بات محفوظ نہیں رکھ سکا اور نبی ﷺ کی وفات کے وقت اُس
(مروان) کی عمر آٹھ سال تھی۔

اگرچہ یہ عبارت بالعموم ابھی تک مخالفین کے حاشیہ خیال میں بھی نہ ہوگی، لیکن ہمیں
حقائق چھپانے کی عادت نہیں، اس لیے جو بات جیسی ہے، اُسے دیانت کے ساتھ نقل کر رہے
ہیں۔ اور اس بات کا آسان جواب یہ ہے کہ ہمیں قوی اُمید ہے کہ کم از کم قاضی ہاشمی اور مولانا
نافع صاحب اس قول پر تمسک واعتناء کا ہاتھ رکھنے کی ہمت نہیں کریں گے کہ اس سے وہ مروان
کے لیے روایت کے ثبوت کا سہارا لیں، لیکن اگر ہمت کرتے ہوئے مرد میدان بنتے ہیں، تو پھر
ہم انہیں یاد کرواتے ہیں، کہ آپ واقدی کو خوب بُرا بھلا ثابت کر چکے، لہذا (ہاشمی: ص ۳۷-۳۸)
رُحَاءُ بَيْنَهُمْ، اَزْ نَافِعٍ، حصّہ عثمانی: ص ۲۸۸) مقامات دوبارہ پڑھ لیں، جہاں انھیں کذاب، متروک،
تقیہ باز شیعہ کے اوصاف سے ہمکنار کیا گیا ہے، چنانچہ آپ کے بقول ایسے شخص کی بات بھلا کیسے
قابل اعتبار ہوگی؟ اور اگر یہاں بالفرض واقدی کا سہارا لینے کی کوشش کرتے ہیں، تو پھر ایک دفتر
موجود ہے، جو شیخ واقدی سے ہی آپ کے مدوحین کی سفلی شان میں بیان ہوا، اُسے بھی قبول
کرنے کے لیے تیار رہیں، اس کی چند ایک مثالیں اسی کتاب میں پیش کی گئی ہیں۔

اور اس سے بھی تنزل اختیار کریں، تو واقدی کی سابق روایت کی سند انہی ائمہ تک
تاریخ دمشق (۵۷ / ۲۳۶) میں بیان ہوئی، جو ابو نصر بخاری تک پہنچتی ہے، تاہم اسی روایت میں
آگے پھر مدینے سے جلاوطن کیے جانے کی بات بھی درج ہے، لہذا اگر روایت کا پہلا حصہ منظور
ہو، تو دوسرا بھی مان لیں۔ محترم! آپ کہاں تلاش کرتے رہتے، ہم خود ہی آپ کو مصادر تک پہنچا
رہے ہیں، بس آپ ہمت کر کے مان لیں یا پھر ہٹ دھرم بنتے ہوئے اعراض کریں، اب یہ آپ
کی مرضی ہے۔

اور یہ ساری گفتگو مخالفین کے تناظر میں تھی، اگرچہ ہم واقدی پر ایسی جرح کے حامی
نہیں، اور اس بارے میں تفصیل بیان کرنے کا یہاں موقع نہیں، البتہ شیخ کلاباذی اور شیخ باجی
وغیرہ نے اس قول کو صرف نقل کیا ہے، یعنی وہ ناقل ہیں، قائل نہیں، کیونکہ ان کا اپنا کوئی
اضافہ موجود نہیں، لیکن اگر یہ شق بھی تسلیم نہ ہو، تو جمہور کے واضح و مدلل موقف سے متضاد
ہونے کی صورت میں ویسے ہی لائق رد ہے، نیز ان میں سے کسی نے بھی واقدی تک اس کی سند
ہی بیان نہیں کی، اور نہ کسی کتاب کا حوالہ دیا ہے، جبکہ خود واقدی کا قول جانب فوق میں منقطع
ہے اور ان تمام سے قطع نظر اگر ہم انھیں اس موقف کا حامی مان لیں، تو تفرّد بھی ہے اور دلائل
و تصریحات کے پیش نظر واقدی جمہور سے معارضے کی حیثیت نہیں رکھتے، چنانچہ ان کا موقف
بربنائے ثبوت بھی شاذ اور بصورت دیگر ساقط شمار ہوگا، فافہم۔

۲۔ شیخ شمس الدین محمد ذہبی شافعی، متوفی ۷۴۸ھ

انھوں نے ”سیر أعلام النبلاء، (۳/ ۴۷۶)“ میں اس کا تذکرہ لکھتے ہوئے ”وقیل: له
رؤية، وذلك محتمل“ بیان کیا ہے، چنانچہ اس بارے میں مخالفین نے صرف ”له رؤية“ کا بیان
اٹھالیا اور باقی چھوڑ گئے۔ پس ایسے میں عرض ہے کہ جناب!

۳۳۔ رجال صحيح البخاري أو الهداية والرشاد، للكلاباذي، الصفحة ۷۱۵، الرقم ۱۱۸۷، واللفظ له. التعديل
والتجريح لمن خرج عنه البخاري في الجامع الصحيح، للباجي، الصفحة ۲/ ۸۰۴، الرقم ۶۵۴.

اولاً: شیخ ذہبی اس قول کو ”وقیل“ کے ساتھ لائے ہیں، انھوں نے جزماً اپنا کوئی بیان ذکر نہیں کیا، لہذا اس بیان کو ذہبی کے سر لگانا صریح سرقہ بازی ہے۔

ثانیاً: اس عبارت میں ذہبی کا اپنا بیان ”وذلك محتمل“ تھا، جسے آپ نے ہضم کر لیا، پس وہ اس روایت کے معاملے کو حتمی مانتے ہی نہیں، تو پھر بھلا کیسے اُن کی جانب روایت کا بیان منسوب کیا گیا؟ البتہ شیخ ذہبی نے ”تاریخ الاسلام، (۵/ ۲۲۹)“ میں اتنا ضرور لکھا ہے: ”ولم یصح سماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكن له رواية إن شاء الله“۔ تو واقعی اتنی بات انھوں نے بیان کی، لیکن اس پر حاشیہ آرائی کرنے والوں نے صحابیت کہاں سے برآمد کی؟ یہ سمجھ سے بالاتر ہے اور جہاں تک امام بخاری کی مروان سے حدیث حدیبیہ کی روایت درج کرنے کی بات ہے اور غالباً ذہبی کا سابق اشارہ بھی اسی سے متعلق ہے، تو اس میں جمہور محدثین وائمہ بلکہ خود ذہبی نے بھی اُسی مقام پر تصریح کر دی کہ روایت مرسل ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث الحديبية بطوله، وفيه إرسال، لكن أخرجه البخاري.

ترجمہ: اور اُس (مروان) نے نبی ﷺ سے ”صلح حدیبیہ“ کی طویل روایت بیان کی ہے اور اس میں ”إرسال“ ہے، تاہم اسے امام بخاری نے درج کیا ہے۔

لیجیے، مخالفین کی آخری اُمید بھی ذہبی نے ختم کر دی، اور امام بخاری رحمہ اللہ کی اس حدیث کے بارے میں مزید تفصیل عسقلانی وغیرہ کی شرح میں دیکھ لیں، ماقبل بھی اس پر کچھ کلام گزر چکا ہے، لہذا یہاں اعادے کی حاجت نہیں۔

۳۔ حافظ ابوالفضل احمد ابن حجر عسقلانی شافعی، متوفی ۸۵۲ھ

ان کے بیانات میں ”صحابیت“ کی نفی تو جزماً بیان ہوئی ہے، تاہم ”روایت“ میں بعض مقام پر ظاہری تذبذب ہے، پس ان کی ”هدی الساری“ کی عبارت ابھی نقد و جرح کے ساتھ بیان ہوگی، جس میں انھوں نے ”یقال: له رؤية“ کا ذکر کیا ہے، تو یہ بات عمومی طور پر مخالفین کو سودمند ہی نہیں، کیونکہ صیغہ تملیض سے منقول اس قول کا ضَعْف انھیں بسر و چشم مسلم ہوگا۔

نیز اس سے بھی قطع نظر ”إطراف المسند المعتلي، (۵/ ۲۷۱)“ میں ”ولا تصح له رؤية ولا سماع“ سے خود ہی اس کی صراحت نفی بھی کر چکے، جیسا کہ عبارت گزری، اور پھر انھوں نے ہی ”تہذیب التہذیب، (۶/ ۲۲۱)“ میں امام بخاری رحمہ اللہ کا قول یوں بیان کیا ہے: ”قلت: قال البخاري: لم ير النبي صلى الله عليه وآله وسلم“۔

لہذا اگر وہ واقعی روایت کا احتمال رکھتے، تو لازمی طور پر نہ تو یہ قول خود سیاق کلام میں لاتے اور اگر لانا مجبوری تھی، تو اس کے بعد ضرور روایت کے ثبوت پر اپنا کوئی تجزیہ یا دیگر ائمہ میں سے کسی کی نقل پیش کرتے، لیکن قارئین عسقلانی کی مذکورہ کتاب میں مروان کا تذکرہ پڑھ کر دیکھ لیں، اس پورے تذکرے میں روایت کی نفی پر یہ قول تو موجود ہے، تاہم اثبات پر ایک حرف بھی بیان نہیں ہوا ہے اور اسی طرح ”تہذیب التہذیب“ میں ہی انھوں نے دوبارہ سماع کی نفی بھی مؤکد کر دی ہے، چنانچہ یہاں عسقلانی کی عبارات کو کانٹ چھانٹ کر اپنی پسند کے مطابق پیش کرنے والوں کو مایوس ہوگی۔ نیز ”تقریب التہذیب“ میں انھوں نے جزماً صحابی ہونے کی بھی نفی کر دی، جیسا کہ عبارات گزر چکیں، لہذا صحابیت، روایت اور سماع میں سے کوئی بات بھی ان کے یہاں ثابت نہیں، فافہم۔

عسقلانی بلکہ دیگر ائمہ و محدثین کے بیانات سے حکیم فیض اور ہاشمی صاحب جیسے اہل علم نے ماشاء اللہ کیا کیا نتائج نکالے ہیں، یہ ایک دلچسپ داستان ہے، فی الحال یہاں عرض ہے کہ انھوں نے عسقلانی کی ”الإصابة، (۱۰/ ۳۸۹)“ سے ان کی عبارت کو ناقص نقل کرتے ہوئے مَن پسند نتیجہ برآمد کیا ہے، چنانچہ مکمل عبارت ملاحظہ فرمائیں:

وقال ابن طاهر: ولد هو والمسور بن مخرمة بعد الهجرة بسنتين لا خلاف في ذلك. كذا قال، وهو مردودٌ والخلاف ثابت، وقصة إسلام أبيه ثابتة في الفتح لو ثبت أن في تلك السنة مولده لكان حينئذ مميزاً، فيكون من شرط القسم الأول، لكن لم أر من جزم بصحته، فكأنه لم يكن حينئذ مميزاً، ومن بعد الفتح أخرج أبوه إلى الطائف وهو معه فلم يثبت له أزيد من الرؤية. وأرسل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم.. إلخ.

ترجمہ: ابن طاہر نے کہا: مروان اور مسور بن مخرمہ ہجرت کے دو سال بعد پیدا ہوئے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ (عسقلانی کہتے ہیں) اسی طرح انھوں نے بیان کیا ہے، تاہم یہ (اختلاف کی) بات قابل ردّ اور اس کا خلاف ثابت ہے، چنانچہ اس (مروان) کے والد کا فتح مکہ کے موقع پر اسلام لانا ثابت ہے، لہذا اگر یہ (ابن طاہر کی) بات ثابت ہو کہ مروان اُس (ہجرت کے) سال میں پیدا ہوا، تو بایں صورت وہ صاحب شعور ہوگا، پس ایسی صورت میں وہ (الاصابہ کی) پہلی قسم میں شمار ہوتا، لیکن میں نے کسی کو بھی اس کی صحابیت کے بارے میں جزم کرتے نہیں دیکھا، پس گویا کہ وہ اس وقت صاحب شعور ہی نہ تھا، اور پھر فتح مکہ

کے بعد اس کے والد کو طائف کی جانب نکال دیا گیا اور یہ بھی اُن کے ہمراہ تھا، لہذا اس کے حق میں روایت سے زیادہ کچھ ثابت نہیں ہو سکتا اور اس نے نبی کریم ﷺ سے مرسل روایت کی ہے۔۔ الخ۔

اس عبارت سے پہلے حکیم صاحب نے ”ص ۱۲“ کے حاشیے میں دو ہجری میں مروان کی پیدائش کے قول کو غلط ثابت کرنے پر نتیجہ برآمد کیا اور سینہ تان کر اسے عسقلانی کی طرف منسوب کر دیا ہے، لیکن حکیم صاحب نے صرف ”والخلاف ثابت“ تک ہی عسقلانی کی عبارت نقل کی، اور پھر فرمانے لگے:

لیجئے صاحب سن لیا؟ آئیے اب ہم آپ کو بتلا دیں کہ اس کے خلاف میں کیا ثابت ہے، تاریخ خمیس میں ہے۔۔ الخ، (حکیم صدیقی: ص ۱۳)“

اور پھر اپنے مبلغ علم کے مطابق عسقلانی کی عبارت کی وضاحت شیخ دیار بکری کی تاریخ خمیس سے کرنے لگ پڑے، اب یہ تو ان کا حال ہے۔

جبکہ دوسری طرف ہاشمی صاحب ان سے بھی زیادہ ہوشیاری کا مظاہرہ کرتے ہوئے ”فلم يثبت له أزيد من الرؤية. وأرسل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم...“ کی عبارت اٹھالائے اور سیاق و سباق چھوڑ گئے، (ملاحظہ ہو، ہاشمی: ص ۶۹)۔ ہاشمی صاحب نے اس عبارت سے مغالطہ دیتے ہوئے نتیجہ نکلا کہ عسقلانی یہاں مروان کی روایت تسلیم کرتے ہوئے صرف سماع عن النبي ﷺ سے انکار کر رہے ہیں، حالانکہ قارئین خود ملاحظہ کر لیں کہ عسقلانی کی سابق عبارت میں ایسا کچھ بیان نہیں ہوا ہے اور یہ محض ہاشمی صاحب کی دھوکہ دہی ہے۔

ہاشمی صاحب! مروانیت کے علاوہ بھی کبھی پڑھنا نصیب ہو، تو ذرا توجہ سے کتب کا مطالعہ فرمائیں، کہ اس عبارت میں عسقلانی واضح طور پر مروان کو اپنی کتاب ”الاصابہ“ میں

درج کرنے کی وجہ بیان کر رہے ہیں، اس کی روایت کا ثبوت پیش نہیں کر رہے، چنانچہ ہم نے اسی کتاب میں ایک اور مقام پر بھی تنبیہ بیان کی، پس یہاں اجمالاً تکرار کی معذرت کے ساتھ ملاحظہ کریں، کہ عسقلانی کی مذکورہ کتاب کن اقسام میں تقسیم و مرتب ہوئی، چنانچہ قسم اول کے بیان کا اجمالی طور پر انھوں نے خود ہی اشارہ کر دیا ہے اور اس بارے میں تفصیل کے لیے اُن کا مقدمہ پڑھیں، جبکہ ”الاصابہ“ کی ”قسم ثانی“ جس میں وہ مروان کا تذکرہ لائے ہیں، اُس کی کیفیت و شرائط کیا ہیں، ذرا حافظ عسقلانی کی زبانی ملاحظہ فرمائیں:

القسم الثاني: مَنْ ذَكَرَ فِي الصَّحَابَةِ مِنَ الْأَطْفَالِ؛ الَّذِينَ وَلَدُوا فِي عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِبَعْضِ الصَّحَابَةِ مِنَ النِّسَاءِ وَالرِّجَالِ، مِمَّنْ مَاتَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ فِي دَوْنِ سَنِّ التَّمْيِيزِ، إِذْ ذُكِرَ أَوْلَئِكَ فِي الصَّحَابَةِ إِنَّمَا هُوَ عَلَى سَبِيلِ الْإِلْحَاقِ؛ لَغَلْبَةِ الظَّنِّ، عَلَى أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَاهُمْ، لِتَوَفُّرِ دَوَاعِي أَصْحَابِهِ عَلَى إِحْضَارِهِمْ أَوْ لَدَهُمْ عِنْدَهُ عِنْدَ وَلَادَتِهِمْ؛ لِيُحَنِّكَهُمْ وَيُسَمِّيَهُمْ وَيُبَرِّكَ عَلَيْهِمْ... إلخ. (الاصابة، ۱/۱۲).

ترجمہ: دوسری قسم: صحابہ اور صحابیات کے ایسے بچے؛ جو نبی ﷺ کے زمانے میں پیدا ہوئے، انھیں صحابہ میں ذکر کیا گیا، یہ نبی ﷺ کی وفات کے وقت سن شعور میں داخل نہیں تھے، تو انھیں نبی ﷺ کے ملاحظہ کرنے کے احتمال کی وجہ سے غلبہ ظن کے تحت (والدین صحابہ کے ہمراہ) ملحق کرتے ہوئے (صحابہ میں) بیان کیا گیا ہے، کیونکہ صحابہ کرام بکثرت اپنے بچوں کو پیدائش کے

بعد آپ ﷺ کی خدمت میں لے جایا کرتے تھے، تاکہ آپ ﷺ انھیں تنذیک کریں، اُن کے نام رکھیں اور اُن کے لیے برکت کی دعا فرمائیں۔
ہاشمی صاحب! یہ ہے حافظ عسقلانی کی سابق عبارت کا درست محمل و مقصود، جس سے آپ نے روایت کے اقرار کا نتیجہ نکال کر دھوکہ دینے کی کوشش کی ہے، کیونکہ عسقلانی ”قسم ثانی“ میں صحابہ کی اولادوں کا تذکرہ لانے کے خواہاں تھے اور ان کے نزدیک ایسے بچوں کے لیے امکان روایت کے قوی احتمال تھے، اسی لیے وہ مروان کا بھی ذکر لائے، لیکن جب خود انھوں نے ہی اپنی دیگر کتب میں تصریح کر دی کہ ہر چند اس کے والد کو صحابیت کا شرف حاصل ہے، تاہم مروان کمسنی میں ہی اُن کے ہمراہ طائف کی طرف چلا گیا تھا، تو یوں عسقلانی کی تصریح کے مطابق ”قسم ثانی“ کے ایراد میں پیدا شدہ احتمال بھی ختم ہو چکا ہے۔

نیز مقدمے کی عبارت میں بغور پڑھیں کہ انھوں نے غلبہ ظن کی بنیاد پر قسم ثانی میں اندارج کیا تھا، تو یہاں برسمیل تنزل اُن کا غلبہ ظن خود اُن کی اپنی تصریح سے واضح ہو جاتا ہے کہ احتمال کے باوجود اُسے روایت میسر نہیں آ سکی، اب خواہ مخواہ عسقلانی کے ذمے یہ بات ڈالنا کیسے روا ہو سکتا ہے کہ وہ مروان کے لیے روایت کے قائل تھے، الغرض مخالفین کو چاہیے کہ عسقلانی کی کتب کھنگالیں اور کسی دوسری کتاب سے کوئی عبارت ڈھونڈ کر لائیں، تب اُن سے بات ہوگی، لہذا یہ معاملہ صاف ہوا کہ عسقلانی کم از کم مروان کی صحابیت، روایت اور سماع نبوی تینوں میں سے کسی بھی امر کے قائل نہ تھے، واللہ الحمد۔

نیز ہاشمی صاحب نے اسی عبارت کی عقدہ کشائی میں مزید قدم جماتے ہوئے بیان کیا ہے:
اگر محض احتمال بھی ہوتا اور کسی کتاب میں روایت کا ذکر نہ ہوتا، تو پھر بھی غلبہ ظن کے اصول کے تحت صحابی ہیں، لیکن یہاں تو غلبہ ظن ہی نہیں، بلکہ روایت

کی جا بجا تصریحات پائی جاتی ہیں، جن کی بنا پر ان کے صحابی ہونے میں کسی ادنیٰ شک کی بھی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی۔ (ہاشمی: ص ۷۱)

ان تصریحات کی تلاش میں ہم نے کئی مرتبہ موصوف کی کتاب دیکھی، لیکن ابن کثیر، ابن تیمیہ کے علاوہ ہاتھ کچھ نہیں آیا، باقی ان کے پاس بھی وہی حکیم فیض صاحب کی طرح ابن تیمیہ، دیار بکری کی باتیں ہیں، جنہیں یہ بیچارے اپنے زعم میں تصریحات اور نہ جانے کیا کیا گمان کیے بیٹھے ہیں، تاہم ان امور کی وضاحت ہو چکی اور کچھ مزید آئندہ بیان ہوگی۔

۴۔ شیخ حسین بن محمد دیار بکری، متوفی ۹۶۶ھ

عنوان بالا کے تحت کسی حد تک شیخ دیار بکری کا نام بھی لیا جاسکتا ہے اور ہم نے یہ بات محض مخالفین کے بیانات کے پیش نظر کہی ہے۔ ورنہ ہمارے نزدیک شیخ دیار بکری ہرگز اس موقف کے حامی نہ تھے۔

شیخ دیار بکری کی عبارت سے حکیم صاحب کے انوکھے استدلال

حکیم فیض عالم اور ہاشمی صاحب وغیرہ نے بعض مقامات پر ان کی ادھوری عبارت نقل کر کے نتائج نکالے، بلکہ حکیم صاحب! تو اتنے جذباتی لگتے ہیں کہ انھوں نے دوسرے مقام پر یہی عبارت ”وہو صبی“ کے ساتھ تحریر کی، تو نتائج نکالنے کی جلدی میں اپنی تحقیق کو خود ہی روند ڈالا، چنانچہ ان کی تحقیقات کا حاصل یہ ہے:

نبی کریم ﷺ کی وفات کے وقت مروان کڑیل جوان اور قریباً ۱۸ تا ۲۹ سال کا تھا، (حکیم صدیقی، حاشیہ: ص ۱۱۰ تا ۱۱۱)۔

اور ظرفہ یہ ہے کہ اسی حاشیہ میں انھوں نے آگے ”صبی“ کی وضاحت بھی خود ہی بیان فرمادی، چنانچہ لکھتے ہیں:

آب آپ کو بتلا دیں کہ ”صبی“ کس کو کہتے ہیں، کلام عرب میں کہتے ہیں: ظل الصبی بالغ، یعنی لڑکا جب تک بالغ نہ ہو صبی رہتا ہے، جس سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان کی ملاقات رسول اللہ ﷺ سے قریب بلوغت کے ہوئی تھی۔ (ایضاً۔ ص ۱۱/۱۲)۔

ایسے لوگوں کی عقل پر کیا ماتم کیا جائے، کبھی کہتے ہیں کہ مروان کی عمر ۱۸ تا ۲۹ برس تھی، بلکہ موصوف نے تو اپنے زعم میں مروان کی وفات کے وقت عمر کتنی تھی، اس تخمینے کو امام بخاری کی ”تاریخ صغیر“ سے بھی برآمد کر لیا ہے، جیسا کہ (ص ۱۳/۱۴) میں مذکور ہے۔ لیکن! حکیم صاحب ذرا غور تو کر لیتے کہ مروان کو بچپن میں صحابیت سے ہمکنار کرنے کا ارادہ تھا، یا پھر جوانی میں؟ پس اس کا تعین کرنے کے بعد دلائل گھڑنے کی زحمت فرماتے، تو شاید کچھ دھوکہ دے لیتے، لیکن آپ تو اپنے دامن میں ہی الجھ پڑے، کیونکہ آپ کے نزدیک نبی کریم ﷺ کے وصال کے وقت مروان کی اقل درجہ عمر ۱۸ برس تو لازماً ٹھہرتی ہے اور متقدمین و متأخرین بلکہ اپنے بیگانے سب اس بات پر متفق ہیں، کہ مروان کے والد حکم بن ابوالعاص بہر طور فتح مکہ کے وقت اسلام لائے تھے، پس آپ کے نزدیک لامحالہ مروان بھی اسی دور میں یا پھر آپ ہی کے نزدیک دوسرے قوی تر موقع یعنی حجۃ الوداع کے وقت زیارت سے مشرف ہوا تھا، چنانچہ اس طرح اُس کی زیارت کرنے کے وقت عمر کم از کم ۱۵/۱۸ برس کے لگ بھگ بنتی ہے، آب اتنی عمر کے نوجوان کو اولاً کون سی کتاب صبی کہتی ہے، یہ حکیم صاحب ہی بتا سکتے تھے اور یہ اٹھارہ برس کی عمر تو ہم نے انتہائی فرض کے درجے میں رکھتے ہوئے بیان کی ہے، ورنہ آپ تو ۲۹ برس کے کڑیل جوان ہونے پر زور دیکھا چکے ہیں، لہذا ایسے میں تو آپ کا حال اور بُرا ہو گا، کیونکہ ۲۹ سال کا نوجوان شاید حکیم صاحب کی کسی ناپید تالیف میں ہی ”صبی“ قرار دیا جاتا ہو گا۔

اور اس کے علاوہ آپ نے قریب بلوغت کی تعیین کر کے خود مروانیت کے سینے میں چُھرا گھونپ دیا ہے، کیونکہ عرب معاشرے میں پروان چڑھنے والا آپ کا یہ شہزادہ اقل درجہ عمر ۱۸، جبکہ انتہائی درجہ ۲۹ برس فرض کرنے تک بالغ ہی نہ ہو سکا، اس پر میں حیا اور علمی تقاضوں کے پیش نظر مزید کچھ نہیں لکھ سکتا، لہذا حکیم صاحب کی بے تکی باتوں میں نہ تو کوئی علمی وزن ہے اور نہ ہی کسی معقول اور قابل توجہ امر کا بیان، انھیں بس یہی دھن سواری تھی کہ ہر طرف مروان کے نعرے لگتے رہیں، تو لگائیں نعرے! کس نے روکا ہے، تاہم انصاف پسند حضرات کے لیے علم و دیانت کی سرحدیں عبور کرنے کے بعد ہی ایسا ممکن ہو گا، ورنہ علمی و اخلاقی کوئی جواز آپ جیسوں کے پاس موجود نہیں۔

صحابیت کے ثبوت میں ہاشمی صاحب کا ”تاریخ خمیس“ سے فریب

انھوں نے اپنی کتاب میں متعدد مقامات پر شیخ حسین بن محمد دیار بکری، متوفی ۹۶۶ھ کی ”تاریخ الخمیس فی أحوال أنفس النفیس“ کی ایک عبارت نقل کی، اور بڑے فخر کے ساتھ اس سے وہ مروان کی صحابیت ثابت کر رہے ہیں۔

أولاً: اللہ تعالیٰ جباراً نہیں عقل سلیم و ہدایت بخشنے کہ دسویں صدی ہجری میں جا کر انھیں ایک حوالہ ملا ہے، بھلا نو صدیوں میں کوئی محدث ایسا نہ تھا کہ جس پر یہ عقدہ واضح ہوتا، جو بالآخر دسویں صدی ہجری میں جا کر آشکار ہوا؟

ثانیاً: ہاشمی صاحب دلیل تولائے، خواہ یہ دور کی کوڑی ہی سہی، لیکن اس میں بھی انھوں نے حسب سابق خیانت کر دی، اور شیخ دیار بکری کی پوری عبارت نقل نہیں کی، صرف اتنا لکھا: ”وكان مروان قد لحق النبي صلى الله عليه وسلم“۔ ملاحظہ ہو: (ص ۷۰/۷۲)۔ اور اب

آئیے، اس معاملے کی حقیقت پیش خدمت ہے۔

پس پہلی بات تو یہ ہے: کہ جناب! آپ کی قطع و برید والی یہ عبارت دیار بکری کا موقف ہی نہیں، بلکہ وہ تو اسے ذہبی کی ”ذول الاسلام“ سے نقل کر رہے ہیں، ہو سکتا ہے کہ آپ کے پاس نہ ہو، لیکن ہم ابھی ان دونوں کے مشترکہ اقتباس کو بحوالہ نقل کر دیتے ہیں، تاکہ آپ کی خیانت واضح ہو سکے، چنانچہ دیار بکری لکھتے ہیں:

وفي ذُولِ الإسلام: وكان مروان قد لحق النبي صلى الله عليه وسلم وهو صَبِيٌّ، وولي نيابة المدينة مَرَات، وهو قاتل طلحة بن عبيد الله أحد العشرة المبشرة بالجنة، وكان كاتب السر لعثمان وبسببه جرى على عثمان ما جرى. (۳۵)

ترجمہ: ذول الاسلام میں ہے: مروان نے بچپن کی حالت میں نبی ﷺ سے ملاقات کی تھی، اسے متعدد (دو) مرتبہ مدینے کی حکمرانی ملی، اور یہ جنتی خوشخبری پانے والے عشرہ مبشرہ میں سے ایک طلحہ بن عبيد الله رضی اللہ عنہ کا قاتل بھی ہے، نیز یہ عثمان رضی اللہ عنہ کا خاص کاتب رہا اور اسی کی وجہ سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ساتھ جو ہونا تھا، وہ ہوا۔

یہ دیکھیں، جس عبارت کو آپ نے کانٹ چھانٹ کر پیش کیا، اس کی حقیقت کیا ہے؟ اب اگر ذہبی اور دیار بکری سے اسی عبارت کا پہلا حصہ آپ کی دلیل ٹھہرتا ہے، تو پھر خط کشیدہ کلمات کیوں ہضم کر گئے؟ نیز اس کے بعد والی جلی کردہ عبارت بھی تو انہی حضرات کی ہے، چنانچہ اگر پہلا حصہ منظور ہو، تو اس کے بعد طلحہ رضی اللہ عنہ کے شہید کرنے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ

کے معاملات میں اس کے فساد کی کردار کی بات بھی تسلیم کر لیں، کہ یہ بھی تو انہی حضرات نے اسی عبارت میں بیان کیا ہے، صرف پہلے حصے کی ناقص عبارت کیوں لکھتے پھرتے ہیں؟

دوسری بات یہ ہے: ذہبی نے یہاں جس ملاقات کی بات کی، وہ فتح مکہ اور حجۃ الوداع

نہیں، کہ ذہبی کے یہاں کسی کتاب میں ایسا کچھ بیان نہیں، بلکہ غالباً مراد یہ روایت ہے:

عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه، قال: كَانَ لَا يُؤَلِّدُ لِأَحَدٍ مَوْلُودًا

إِلَّا أَتَى بِهِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَدَعَا لَهُ فَأَذْخَلَ عَلَيْهِ مَرَّوَانَ

بُنَ الْحَكَمِ، فَقَالَ: «هُوَ الْوَزْعُ بْنُ الْوَزْعِ، الْمَلْعُونُ ابْنُ الْمَلْعُونِ». هَذَا

حديث صحيح الإسناد، ولم يخترجاه. (۳۶)

ترجمہ: جب بھی کوئی بچہ پیدا ہوتا، تو اُسے نبی کریم ﷺ کی خدمت میں

لایا جاتا، پس آپ ﷺ (تختیک کرتے اور) اُس کے لیے دعا فرماتے۔ تو مروان

بن حکم کو بھی آپ ﷺ کی خدمت میں لایا گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ

گرگٹ کا بیٹا گرگٹ اور ملعون ابن ملعون ہے۔

اگر آپ کے نزدیک ایسی ملاقات سے صحابیت ثابت ہوتی ہے، تو پھر ”گرگٹ اور

ملعون“ بھی تسلیم کریں، کیونکہ بہر حال ذہبی کا بیان غالباً اسی تناظر میں ہے اور اس کے علاوہ

انھوں نے ملاقات کی کوئی صورت ذکر نہیں کی ہے، اگر آپ کے پاس موجود ہو، تو پیش کریں؟

اور واضح رہے کہ مذکورہ روایت ہمارے نزدیک ضعیف ہے اور ہم اس سے تمسک نہیں کر رہے،

بلکہ ہم نے اسے فرض مسئلہ کے طور پر الزامی جواب کی صورت میں درج کیا ہے۔

اور یہاں طرفہ یہ ہے کہ ہاشمی صاحب چیں بہ جمیں تو بہت ہوئے اور اسے نقل کرنے

والے امام حاکم اور پھر شیخ ذمیری پر خوب غصہ نکالا ہے، لیکن اس روایت کی تردید میں ذہبی کے

بیان ”لا والله! وميناء كذبه أبو حاتم“ پر کوئی اضافہ نہ کر سکے، بلکہ اُلٹا نئی تک بندی نکال لائے

کہ مروان کو اُن کے باپ نے فتح مکہ اور حجۃ الوداع کے موقع پر دُعائے نبوی کے لیے پیش کیا تھا،

چنانچہ موصوف کی یہ بات بھی ابن تیمیہ سے مانوڑ ہے، خود ان کے پاس کچھ نہیں، تاہم حیرت

ہے کہ حوالہ دینے کی ہمت نہیں ہو سکی، بلکہ ”صحیح بخاری“ سے بنو عبد المطلب کے بچوں کے

استقبال کی روایت لکھ گئے، حالانکہ اس میں مروان اور اس کے باپ تک کا کوئی ذکر ہی نہیں۔

مروان کیلئے فتح مکہ اور حجۃ الوداع کے موقع پر ملاقات کی افسانہ سازی

ہاشمی صاحب سمیت دیگر افراد کے یہاں یہ بات بڑے وثوق سے بیان کی گئی ہے کہ فتح

مکہ یا حجۃ الوداع کے موقع پر مروان کو اس کے باپ نے نبی کریم ﷺ کی خدمت میں پیش کیا تھا

، چنانچہ اس موقع پر اُس نے کمسنی میں نبی ﷺ کی زیارت کی تھی، لہذا اس بات کے ثبوت میں

موصوف نے ”صحیح بخاری“ کی ایک روایت کو ذکر کیا ہے، تاہم روایت کا عشر عشر بھی مروانیت

کو سہارا نہیں دے پایا، کیونکہ اگر واقعی اس کے کسی ایک کلمے میں بھی مروانیت کا کوئی گوشہ

موجود ہوتا، تو ہاشمی صاحب! آپ سے پہلے ابن تیمیہ اور ابن العربی بھلا اسے کہاں ہاتھ سے جانے

دیتے، کیونکہ آپ کی طرح انھوں نے بھی گویا آل مروان کی پاسداری کے عہد و بیہان کر رکھے

ہیں، چنانچہ بخاری کی روایت اپنے منطق میں بالکل واضح اور مروانیت کے جراثیم سے پاک

ہے، لہذا یہ آپ کو مفید نہیں، ہاں! کوشش کریں، شاید کہیں فتح مکہ یا حجۃ الوداع کی تفصیلات میں

کچھ اور بات مطلب کی ملے، تو آئندہ اُسے پیش کریں، آپ کی یہ دلیل بے سود ہوئی، لیکن بایں

ہمہ ابھی روایت کی تحقیق باقی ہے، چنانچہ ذیل میں ہاشمی صاحب کی ہوشیاری ملاحظہ کریں کہ امام بخاری کی روایت سے انھوں نے کیسے دھوکہ دینے کی کوشش کی ہے، چنانچہ موصوف لکھتے ہیں:

جبکہ حقیقت یہ ہے کہ حضرت حکم نے دعا و تبریک کے لیے حضرت مروان کو نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں فتح مکہ اور حجۃ الوداع کے مواقع پر پیش کیا تھا، اس وقت حضرت مروان کی عمر ۶ سال اور ۸ سال تھی۔

صحیح بخاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر بنی عبد المطلب کے دو بچوں نے آپ کا استقبال کیا تھا، آپ نے ایک بچے کو اپنے آگے اور دوسرے کو پیچھے سوار کر لیا، (ملاحظہ ہو: صحیح بخاری۔۔ الخ)

اسی طرح دیگر قریشی بچوں نے بھی آپ ﷺ کا استقبال کیا، آپ ﷺ نے سب بچوں کے لیے دعا کی اور ان کے ساتھ ہی نہایت محبت و شفقت کے ساتھ پیش آئے۔ انتہی۔ (ہاشمی: ص ۲۷۶)

”صحیح بخاری“ کی روایت کا صحیح محمل اور ہاشمی کے فریب کا جائزہ

اب مزید تبصرے سے قبل امام بخاری رحمہ اللہ کی مکمل روایت پیش نظر رہے:

حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ، حَدَّثَنَا خَالِدٌ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ:

«لَمَّا قَدِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَكَّةَ، اسْتَقْبَلَتْهُ أُغَيْلَمَةُ بِنْتُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، فَحَمَلَتْ وَاحِدًا بَيْنَ يَدَيْهِ، وَآخَرَ خَلْفَهُ»۔ (۳۷)

ترجمہ: نبی ﷺ جب مکہ تشریف لائے، تو بنو عبد المطلب کے بچوں نے آپ ﷺ کا استقبال کیا، پس آپ نے ان میں سے ایک کو (اڈنٹی پر) اپنے آگے اور ایک کو پیچھے سوار کر لیا۔

ہاشمی صاحب نے بخاری کی روایت سے پہلے جو اپنی عبارت لکھی، وہ جھوٹ کا پلندہ ہے، اگر اس پر کوئی دلیل ہو، تو لائیں کہ ان دونوں مواقع پر مروان کو نبی کریم ﷺ کی خدمت میں پیش کیا گیا تھا، چنانچہ جس دھونس سے آپ نے دعویٰ کیا ہے: ”جبکہ حقیقت یہ ہے۔۔ الخ“ تو اسی طرح کی کوئی واضح اور حقیقی روایت بھی پیش کر دیں، جس میں آپ کے مدوح کا نام درج ہو، ورنہ بخاری کی روایت سے دھوکہ دے کر اپنی آخرت برباد نہ کریں۔

نیز ہاشمی صاحب نے یہاں بخاری کی روایت میں دخل دیتے ہوئے دو بچوں کی تعیین اپنی جیب سے بیان کر ڈالی ہے، حالانکہ روایت میں ”أُغَيْلَمَةُ“ بیان ہوا تھا، جو ”غلام“ کی جمع ”غِلْمَةُ“ کی تصغیر ہے، جسے خلاف قیاس استعمال کیا جاتا ہے، چنانچہ تفصیل کے لیے اسی روایت کے ضمن میں شروح بخاری ملاحظہ فرمائیں۔ اب جمع کے صیغے میں عجمی ہاشمی کا اپنی طرف سے دوکا تعیین اور وہ بھی بلادلیل! روایت میں تداخل کے مترادف ہے، ہاں! اگر ہاشمی صاحب اہل عرب اور فصیح اللسان ہوتے، تو شاید جمع میں دوکا شاذ موقف ہم کسی قدر مان بھی لیتے۔

نیز اگر ہاشمی صاحب کو لحاظ ہو، تو روایت کی شرح کو ”عمدة القاری“ اور ”فتح الباری“ میں ہی پڑھ لیں، کہ یہاں ”بنو عبد المطلب“ سے مراد کون تھے؟ چنانچہ وہاں ”عبد اللہ بن جعفر، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن زبیر، قثم بن عباس رضی اللہ عنہم“ کے نام بیان کر کے تعیین کر دی گئی ہے، بلکہ سوار نہ کرنے کی بحث میں ایک قول کے مطابق متروک ہونے والے عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ تھے، تو اس معاملے کی وضاحت میں شارحین نے ”بنو عبد المطلب“ کی جہت کے حوالے سے ہی

کلام کیا ہے، لہذا استقبال کرنے والے افراد کا تعین اور ان میں بنو عبد المطلب کا اختصاص روایت میں بھی بیان ہوا اور شارحین کو بھی تسلیم ہے، تو پھر ہاشمی صاحب! آپ کس دھوکے میں پڑے، بلکہ دوسروں کو بیوقوف بنانے کی کوشش کر رہے ہیں، کچھ تو خیال کریں، آپ کو اتنا بھی ہوش نہ رہا کہ مروان بنو عبد المطلب میں نہیں، بلکہ یہ اموی قرشی ہے۔

اور بخاری کی روایت نقل کرنے کے بعد آپ نے پھر جھوٹ لکھ مارا کہ اسی طرح دیگر قریشی بچوں نے بھی آپ کا استقبال کیا۔۔۔ الخ۔ یہ پوری عبارت کی داستان آپ نے مروان کی فضیلت بیان کرنے کے لیے گھڑی ہے، تاکہ اُسے بھی ان مواقع پر نبوی دعاؤں کا حق دار بنا ڈالیں، لیکن ایسا ممکن نہیں ہوگا، کیونکہ امام بخاری کی روایت مع ترجمہ پیش ہوئی، اُس میں صاف طور پر صرف بنو عبد المطلب کا بیان موجود ہے، کسی دوسرے قبیلے کے ایسے استقبال کا ”بخاری“ کی روایت میں کوئی اشارہ تک نہیں۔ ہاشمی نے اپنی طرف سے دیگر قریشی بچوں کا ذکر جڑ دیا ہے، تاکہ مروان کو بھی اس میں ڈال سکیں۔

چنانچہ آپ کے ذمے دو باتیں ہیں، ایک تو دیگر قریشی بچوں کے استقبال کا ثبوت، جن کا ذکر بخاری کی روایت ”بنو عبد المطلب“ کے علاوہ سے ہونا چاہیے، کیونکہ اس کی تعیین محدثین وائمہ کر چکے ہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ اُس پیش کردہ روایت میں اس بات کی صراحت بھی موجود ہونی چاہیے کہ مروان کو نبی کریم ﷺ کی خدمت میں ان مواقع پر دعاؤں کے لیے پیش کیا گیا تھا۔

اب لایئے اپنے بہتان و جھوٹ کا ثبوت! ان شاء اللہ قیامت تک ایسی کوئی روایت محدثین کی کتب میں ہاتھ نہیں آئے گی، البتہ اپنے دعاوی کی طرح خود سے گھڑ لیں، تو بعید نہ ہوگا اور یہ مروانیوں کی وہ مرکزی دلیل تھی، جس سے ان کے پہلے اور موجود لوگ عوام الناس کو دھوکہ دیتے آ رہے ہیں، چنانچہ ہم نے یہاں روایت کو مکمل متن و ترجمے کے ساتھ پیش کرتے

ہوئے ان کے دجل و فریب کی عبارات بھی ہمراہ لکھ دی ہیں، تاکہ عام لوگ جو بیچارے کتب کی عدم دستیابی کے سبب ان کی باتوں پر اعتماد کر بیٹھتے ہیں، انھیں معلوم ہو جائے کہ حقیقت حال کیا تھی، اور انھوں نے کس چالاکي سے اپنے مدوح کی فضیلت کا محل تعمیر کرنے کا خواب بنا رکھا تھا۔

معرفت صحابیت کے پانچ اصولوں سے مروان کی صحابیت کا مطالبہ؟

قاضی ہاشمی نے صحابیت کی معرفت کے عنوان کے تحت پانچ اصول بیان کیے ہیں، جن کی روشنی میں ان کے نزدیک محدثین اور علمائے رجال صحابیت کو متحقق ماننے ہیں:

- (۱) صحابیت متواتر ہو، مثلاً عشرہ مبشرہ (۲) صحابیت مشہور روایات سے ثابت ہو، مثلاً عکاشہ بن محصن (۳) مشہور صحابی کسی دوسرے کے بارے میں صحابی ہونے کی گواہی دے، مثلاً ابو موسیٰ اشعری نے حمیمۃ دوسی کے صحابی ہونے کی گواہی دی (۴) کسی صحابی کا یہ کہنا کہ میں نے فلاں شخص کی معیت میں نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضری دی (۵) کسی تابعی سے صحابیت کی گواہی موجود ہو اور وہ شخص ۱۱۰ھ سے قبل تک حیات رہا ہو، تاکہ امکان متحقق ہو سکے۔ (ہاشمی: ص ۶۴)

موصوف نے یہ پانچ اصول پیش کیے ہیں، چنانچہ فی الحال ہم اصول حدیث اور علم جرح و تعدیل کے تناظر میں ان پر بحث و تحقیق سے صرف نظر کر رہے ہیں، تاہم مروانی محبت کے آسروں کو مقرر کردہ اصولوں کی بنیاد پر ہی چیلنج ہے کہ وہ انھیں اصولوں میں سے کسی ایک کے مطابق بھی اس کی صحابیت کا قوی و معتمد مصدر سے ثبوت پیش کر دیں، ان شاء اللہ قیامت تک نہیں لاسکیں گے، چنانچہ ہاشمی صاحب سمیت دیگر افراد کو اپنے طرز عمل پر غور کرنا چاہیے کہ وہ کس ڈگر پر گامزن ہیں، نیز ہمیں محدثین کے اصول پڑھانے کے بجائے انھیں چاہیے تھا

کہ ان اصولوں کے تحت شق وار اپنے محبوب مروان کی صحابیت کا ثبوت بھی درج کر دیتے، تاکہ ہمارے قلم خاموش ہو جاتے اور یوں کسی قیل و قال کی نوبت ہی نہ آتی، لیکن پتا نہیں کیوں یہ حضرات مروانیت پر لکھنے کو تو اپنی متاعِ ایمان سمجھ بیٹھے ہیں؟ حالانکہ ان کے پلے نہ دلائل ہیں، اور نہ ثبوت، بس اگر کچھ ہے، تو جبر و تحکم، البدایہ والنہایہ، اور قیل و یقال۔

عبداللہ بن زبیر اور مسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہما کی صحابیت سے ڈھال

ہاشمی صاحب نے مروان کی صحابیت کو ثابت کرنے میں ایک اور فریب یوں مرتب کیا ہے کہ مروان دراصل عبداللہ بن زبیر اور مسور بن مخرمہ کا ہم عمر تھا، چنانچہ جب ان کی صحابیت میں کوئی شبہ نہیں، تو پھر مروان کی صحابیت میں کیا تردد ہے؟ تو اس کا جواب دینے سے قبل یہ واضح کرتے چلیں، کہ یہ بھی موصوف کی اپنی دلیل نہیں، بلکہ انھوں نے اسے بھی ابن تیمیہ سے عاریہ لیا ہے، البتہ اس میں اپنی مرضی کے نتائج شامل کر ڈالے ہیں، چنانچہ شیخ ابن تیمیہ نے تو صرف ان کا معاصر لکھ کر حیاتِ نبوی میں موجودگی کا اشارہ ”فہو قد أدرك حياة النبي صلى الله عليه وسلم“^(۳۸) بیان کیا اور امکانِ رویت پر جزماً نفی کو تسلیم نہیں کیا تھا، نیز انھوں نے خود ایک صفحے قبل ”واختلف في صحبته“ بھی صراحتاً بیان کر دیا، لیکن پھر بھی ہاشمی نے عبارات کو اپنے سلیقے سے مرتب کرتے ہوئے معلوم نہیں کیسے اس کی صحابیت برآمد کر لی؟

خیر آئیے ان کی مرکزی دلیل کی قلعی بھی کھول دیں، چنانچہ عبداللہ بن زبیر اور مسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہما کے ہم عمر اور معاصر ہونے سے یہ کب اور کس اصول سے لازم آتا ہے کہ مروان کو بھی صحابی تسلیم کر لیا جائے؟ جناب من! ان دونوں حضرات کی صحابیت کسی احتمال پر

قائم نہیں، بلکہ بیسیوں قوی اور معتمد دلائل سے مقبول و مسلم ہے، ان حضرات نے نا صرف نبی کریم ﷺ سے صریح روایات نقل کی ہیں، جنہیں ”صحیحین“ سمیت معتمد ائمہ نے اپنی کتب میں متصلاً درج کیا ہے، بلکہ ان کی صحابیت پر دیگر صحابہ اور جماعت تابعین کی گواہیاں بھی موجود ہیں، اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی تو نبی کریم ﷺ سے بیعت کا واقعہ قریباً ان کے ہر تذکرہ نگار محدث و امام تک نے بیان کیا ہے، لہذا ان حضرات کو ڈھال بنانے سے مروان کی صحابیت ثابت نہیں ہو سکتی، کیونکہ صرف ہم عمر اور ہم مکان ہونا کافی نہیں، دلائل پیش کریں، ورنہ ابن تیمیہ کی مثل صرف احتمال تک ہی بات رکھیں، لیکن جب آپ ان سے ایک قدم آگے بڑھے ہیں، تو میدان میں اترنے کے بعد پیٹھ دکھا کر بھاگنے کے بجائے شواہد لائیں، یہ کیا قیل و یقال کی گردان رٹ رہے ہیں، اور اپنی باری میں آپ کو اس کی صحابیت ثابت کرنے کے لیے صحیح سند سے کوئی ایک قول بھی میسر نہیں آیا؟

اور اگر صرف معاصر اور ہم عمر ہونے سے ہی صحابیت تسلیم کر لی جاتی، تو پھر ان کئی مخضرم حضرات کی صحابیت بھی مانیں، جو مروان سے عمر میں کہیں بڑے اور مقام و مرتبے میں فائق تر ہوئے ہیں، مثلاً سید التابعین اویس بن عامر قرنی، آخف بن قیس سعدی بصری، سُوید بن غفلہ بن عوسجہ کو فی مدنی وغیرہ۔ ان میں سے مؤخر الذکر کی پیدائش عام الفیل کے سال بیان ہوئی ہے، نیز انھوں نے نبی کریم ﷺ کی وفات کے وقت آپ ﷺ کی زیارت بھی کی، جبکہ اویس قرنی تو ان سے بھی بدرجہا افضل ہیں، کہ ان کے بارے میں تو نبی کریم ﷺ کے فرامین بھی موجود ہیں، اور بعض ضعیف اقوال میں حیاتِ نبوی میں ان کا مدینہ حاضر ہونا بھی ملتا ہے، چنانچہ اگر معاصر ہونے کی بات ہے، تو انھیں صحابی کیوں تسلیم نہیں کیا جاتا؟ اسی لیے کہ ان کی صحابیت کی شرائط متحقق نہیں ہوئیں، لہذا تابعین میں شمار ہوتے ہیں، تو یہی معاملہ مروان کا بھی ہے، بلکہ وہ تو سالِ پیدائش کے اختلاف کے پیش نظر صرف پانچ تا آٹھ برس کا تھا، پس جب

تک کوئی یقینی اور قوی شہادت پیش نہ کی جائے، قیل و یقال اور احتمالی بیانات سے اُس کی صحابیت کیسے ثابت ہو سکتی ہے، بقول وزیر علی صبا لکھنوی:

آپ ہی اپنے ذرا جَوَ و ستم کو دیکھیں
ہم اگر عرض کریں گے، تو شکایت ہو گی

حسین کریمین رضی اللہ عنہما کی صحابیت سے ڈھال

ہاشمی صاحب کو جب مروان کی صحابیت کا کوئی ثبوت نہ مل سکا، تو تلملاتے ہوئے صحابیت میں عدم بلوغ کی بابت محدثین کی بحث چھیڑ ڈالی اور اس کی زد میں سید اشباب اہل الجنتہ کا ذکر بھی لے آئے، (ملاحظہ ہو: ص ۶۱۰ تا ۶۱۷)۔ بلکہ انھوں نے چالاکی سے کام لیتے ہوئے محمود عباسی کا سہارا لیا اور ایک مقام پر ”البدایۃ“ میں منقول امام احمد کا قول نکال لائے:

وقد روی صالح بن أحمد بن حنبل، عن أبيه، أنه قال في الحسن بن علي: إنه تابعي ثقة. وهذا غريب.

اور صالح بن احمد بن حنبل نے اپنے والد امام احمد سے روایت کی ہے کہ انھوں نے حسن بن علی کے بارے میں فرمایا کہ وہ ثقہ تابعی تھے۔ (ہاشمی: ص ۶۰)

چلیں عباسی نے توجہ نقل کرنا تھا، کیا ہو گا، ہمیں یہاں غرض نہیں، لیکن ہاشمی صاحب! آپ کے دل میں چور کیوں آیا، آپ ہی ابن کثیر کی پوری عبارت لکھ دیتے؟ لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا۔ خط کشیدہ عبارت ہاشمی صاحب نے درج نہیں کی، یہ اصل ماخذ سے اضافہ ہے اور اس سے عیاں ہے کہ شیخ ابن کثیر خود اس موقف سے راضی نہیں، بلکہ انھوں نے اس مقام پر متصل بعد آپ رضی اللہ عنہ کی صحابیت پر ہی استدلال کیا ہے، ملاحظہ ہو: ”البدایۃ، (۱۱/۴۷۶ و ۱۱/۱۹۴)۔“ الغرض ابن کثیر نے امام احمد کے قول کو تاریخ ابن عساکر سے نقل کیا، جیسا کہ محولہ

دوسرے مقام پر تصریح ہے، چنانچہ اس کی سند پر بحث ہو سکتی ہے، تاہم یہاں اس کی حاجت نہیں، کہ حقائق و شواہد اس امر کی تردید میں بدیہی و مسلم ہیں۔

ہم ہاشمی صاحب پر الزام تو نہیں لگاتے کہ انھوں نے امام حسین رضی اللہ عنہ کی صحابیت کے بارے میں شک کیا ہے، لیکن بلوغت کی بحث میں اسے لانے اور قرآن مرتب کرنے کی ساز باز بہر کیف کسی ناپسندیدہ امر کی غماز معلوم ہو رہی ہے، لہذا مروان کی صحابیت کے لیے امام حسین رضی اللہ عنہ کی آڑ میں ”صاف چھپتے بھی نہیں، سامنے آتے بھی نہیں“ کے مصداق ضرور بنے ہیں، جہاں گول مول باتوں سے بحث کا رخ موڑنے کی کوشش کی، جو اچھی روش نہ تھی۔

چلیں! جب ہاشمی صاحب نے بحث چھیڑ ہی دی ہے، تو حضراتِ حسین کریمین رضی اللہ عنہما کی ذات کو تحتہ مشق بنانے کی ضرورت نہیں، کیونکہ یہ دونوں بھی سابق حضرات عبد اللہ بن زبیر اور مسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہ کی طرح قطعی صحابہ میں شامل ہیں، بلکہ حسین رضی اللہ عنہ کی صحابیت تو مشہور اور کتب احادیث میں مسطور و محفوظ ہے، لیکن ہم موصوف کو ان کے مدوح مروان کے دفاع و ثبوت میں دیگر کے مقابل اتنی وسعت دیتے ہیں کہ وہ بلوغ و کمسنی پر محدثین کی بحث سے کنارہ کش رہتے ہوئے ہمیں اس کی صحبت و رویت کا ثبوت مہیا کر دیں، جس سے واضح ہو کہ مروان نے فلاں موقع پر نبی کریم ﷺ کی زیارت کی، یا فلاں وقت میں ملاقات کی، بس اتنی عرض ہے کہ دلیل جہاں سے مرضی لائیں، لیکن خیال رکھیں کہ وہ معتمد مصدر سے ماخوذ، حقائق سے ہم آہنگ اور قابل اعتنا ہونی چاہیے، ابن تیمیہ، ابن کثیر وغیرہ کی مثل احتمالی بیان اور ”قیل و یقال“ کا مجموعہ نہ ہو۔

زینب مخزومیہ رضی اللہ عنہا کی صحابیت سے استدلال اور مروانیت کو نصیحت

زینب بنت ابوسلمہ مخزومیہ رضی اللہ عنہا اور مروان کی پیدائش کا زمانہ بھی قریباً یکساں ہیں، بلکہ شاید ایک آدھ سال ہی کا فرق ہوگا، چنانچہ ان کے بارے میں شیخ عجلانی نے ”تابعیہ“ لکھ دیا ہے، حالانکہ انھیں تو بالاتفاق نبی کریم ﷺ کی روایت حاصل رہی، کیونکہ یہ اُمّ المؤمنین اُمّ سلمہ رضی اللہ عنہا کے پہلے شوہر ابوسلمہ عبد اللہ مخزومی رضی اللہ عنہ کی اولاد ہیں، اور ان کی شہادت کے بعد نبی کریم ﷺ نے جب اُمّ سلمہ رضی اللہ عنہا سے نکاح فرمایا، تو لا محالہ یہ بھی آپ ﷺ کے زیر سایہ پرورش پائی رہیں، چنانچہ انھیں ”رَبِیْبَةُ النَّبِيِّ“ کہا جاتا ہے اور ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ نے ان کے چہرے پر غسل کا بچا ہوا پانی ڈالا، تو اس کی برکت سے بڑھاپے میں بھی چہرے پر تروتازگی اور شباب کے آثار رخشندہ رہے، نیز ان کی صحابیت کے اثبات پر ہم نے اپنی تالیف ”امام زین العابدین رضی اللہ عنہ“ میں بھی کچھ بحث کی ہے، وہاں مراجعت کریں۔

الغرض اب ہم عمر ہونے کا معاملہ کافی نہیں، بلکہ شواہد و یقینی قرائن مطلوب ہیں، اور قارئین اگر دیکھیں تو حضرت زینب رضی اللہ عنہا کے حق میں یہ تمام امور متحقق ہو رہے ہیں۔

اولاً: ان کی پیدائش دور نبوت میں ہی ہوئی۔

ثانیاً: وہ آپ ﷺ کی زوجہ مقدسہ کی بیٹی ہیں۔

ثالثاً: انھیں اپنی والدہ ماجدہ کے آپ ﷺ سے نکاح کرنے کے بعد سے وصال نبوی قریباً چھ برس سے زائد عرصے تک ساتھ رہنے کا موقع ملا۔

رابعاً: ان سالوں میں آپ کی پرورش اور دیگر خانگی امور کی خیال داری کا معاملہ نبی کریم ﷺ کے زیر کفالت رہا۔

خامساً: ان کی نبی کریم ﷺ سے ملاقات و زیارت کا ثبوت صحیح روایت میں بیان ہوا۔

سادساً: ان کے نام کو نبی کریم ﷺ نے خود تبدیل فرمایا، جیسا کہ ”صحیح مسلم“ سمیت صحاح و سنن کی معتبر کتب میں ذکر موجود ہے، تو یوں ان کی کمسنی میں روایت کا ثبوت متحقق ہوا، جس پر سابق امور بھی مؤید ہیں۔

ہاشمی صاحب! قرائن مرتب کرنے ہوں، تو کم از کم ایسے کیجئے، ثبوت لانے ہوں، تو اس طرح لائیے کہ عقل و فہم میں اُسے تسلیم کرنے کی گنجائش رہے، لیکن آپ تو ایسی دور کی کوڑیاں لاتے ہیں کہ خدا کی پناہ! چنانچہ بات مروان کی صحابیت کی ہو رہی ہے اور آپ حوالہ دیتے ہیں، سات سو سال بعد کے ابن کثیر کی ”البدایہ“، یا پھر نو سو سال بعد کے دیار بکری کی ”تاریخ خمیس“ کا۔ کیا یہی انصاف ہے اور اسی پر آپ کے موقف کی عمارت اُستوار ہے؟

آپ تو حضراتِ حسنین رضی اللہ عنہما کی صحابیت کو مشکوک و متنازع بنانے کے خواہاں لگتے ہیں، کہ اگر مروان کی صحابیت نہ مانی جائے، تو اس کا ہم عمر قرار دے کر معاذ اللہ حسنین رضی اللہ عنہما پر انگشت نمائی کے راستے لوگوں کے ذہن میں ڈال دیے جائیں، لیکن ہم نے آپ سے ابھی عرض کیا کہ آپ مہربانی فرما کر حسنین کریمین رضی اللہ عنہما کا سہارا نہ لیں، بلکہ ہم نے ان سے تنزل کرتے ہوئے قرائن و یقینی شواہد کے ذریعے صحابیت کے ثبوت کا طریقہ بتا دیا ہے اور یہ معاملہ بطور مثال ہے، چنانچہ اگر بالفرض آپ زینب رضی اللہ عنہا کی صحابیت نہیں بھی مانتے، تو ہم آپ پر کوئی شرعی حکم نہیں لگائیں گے، کیونکہ ان کی صحابیت بہر حال اجتہادی ہے، دیگر صحابہ کی مثل قطعی و یقینی نہیں۔ لہذا آپ بھی ذرا ہمت کریں اور مروان کے لیے چند ایسے ہی ثبوت مہیا کر دیں۔

مروان نے خود کبھی روایت و صحابیت کا اقرار نہیں کیا؟

صحابیت اور اس سے اقل درجہ روایت نبوی دونوں ہی ایسے شرف ہیں، جن پر صحابہ کرام کو ناز تھا اور بلاشبہ یہ ایسا افتخار ہے جو اُمت کے چنیدہ افراد کو ہی حاصل ہو سکا، لہذا اگر کسی فرد نے لمحہ بھر بھی اس کا حصہ پایا، تو زندگی بھر اپنے اس اعزاز پر نازاں رہا، لیکن محبین مروان سے ہمارا سادہ سا سوال ہے کہ جس کی صحابیت میں آپ ایڑی چوٹی کا زور لگا رہے ہیں، کسی معتمد مصدر سے دکھادیں:

کہ مروان نے کبھی کسی لمحے صرف اتنا ہی ذکر کیا ہو، کہ ہاں! میں نے نبی کریم ﷺ کی زیارت کی، آپ ﷺ کو دیکھا، یا آپ ﷺ کی صحبت میں لمحہ بھر بیٹھنے، یا ذورہی سے دیکھنے کا شرف مجھے بھی نصیب ہوا ہے۔

آل مروان پر فدا ہونے والوں کو چیلنج ہے کہ اگر ان کے دامن میں ایک بھی دلیل ہو، تو پیش کریں، ہم ایسی واضح اور لائق اعتماد دلیل کے میسر آنے پر لمحہ بھر سے پہلے اپنے دلائل سے رجوع میں ان شاء اللہ ہر گز تردد نہیں کریں گے، کیونکہ ہمارے نزدیک مرتبہ صحابیت، بلکہ بحالت ایمان روایت نبوی سے مشرف ہونا کف لسان کے لیے کافی ہے اور اس کے بعد ہمارے لیے قیل و قال کی گنجائش نہیں، ہر چند کے کچھ ائمہ روایت بلکہ صحبت کے بارے میں مختلف علمی آراء رکھتے ہیں، اور عصمت کے عدم تحقق کے تناظر میں صحبت کے باوجود بھی علمی دلائل سے معاملات کی تحقیق کرتے ہیں، لیکن ہم ان امور سے قطع نظر ثبوت روایت متحقق ہونے کو بھی سر آنکھوں پر جگہ دیں گے، لیکن محترم! دلیل تو لائیں، احتمالات اور صدیوں بعد کی کتب میں لکھی جانے والی شاذ باتوں سے آپ کا مدعا ہر گز ثابت نہیں ہوگا، پس ہمت کریں اور مروان سے کسی موقع پر خود روایت کے ثبوت پر دلیل لائیں، ان شاء اللہ روز قیامت تک ایسا نہیں ہو سکے گا،

کیونکہ اگر آپ کے پاس ایسی ایک بھی دلیل موجود ہوتی، تو اتنی تگ و دو نہ کرتے، دُور کی کوڑیاں نہ لاتے، تاویلیں نہ کرتے پھرتے، بلکہ سینہ تان کر دلیل دیتے اور میدان مار لیتے۔ اور طرّفہ یہ ہے کہ آپ کے نزدیک تو مروان وصال نبوی کے وقت صاحب شعور تھا (۳۹)، خواہ عمر ۴ سال، یا اس سے زیادہ ۸/۱۰، یا پھر بقول حکیم فیض صدیقی ۱۸ تا ۲۹ برس۔ پس اگر ایسا ہے، تو اُس کی یادداشت کیا بعد میں کمزور ہو گئی، یا گناہوں کے سبب نسیان طاری تھا، جو اُسے روایت نبوی جیسی عظیم سعادت کے لمحات تک یاد نہ رہے؟ چلیں اُسے یاد نہیں بھی تھے، تو اس کا والد یا کوئی قریبی رشتہ دار ہی یاد کر دیتا کہ بھی تم نے فلاں وقت میں نبی کریم ﷺ کی زیارت کی تھی۔ یا کوئی دوسرا صحابی ہی بتا دیتا، کیونکہ بقول ابن تیمیہ امکان روایت کا احتمال دو مقامات فتح مکہ اور حجۃ الوداع میں ہے، پس یہ دونوں ہی مواقع ایسے ہیں، کہ ایک دو نہیں، بلکہ ہزاروں صحابہ اُس موقع پر موجود تھے، لیکن آج تک کسی روایت میں اس بات کا شائبہ تک بیان نہیں کیا گیا کہ موصوف بھی وہاں موجود اور زیارت سے مشرف ہوئے تھے، کمال ہے امکان و احتمال ماننے کی بھی کوئی حد ہے، تمام قرائن و شواہد اس معاملے کے خلاف پر ہی کیوں قائم ہیں؟

۳۹۔ جب مروان اپنے باپ کے ہمراہ طائف کی طرف نکلا گیا، یا از خود چلا گیا، بہر صورت اس وقت وہ سن شعور میں داخل نہیں تھا، چنانچہ وہی حافظ عسقلانی؛ جسے کچھ لوگ مؤید گردان رہے ہیں، انھوں نے ”الاصابہ، ۱۰/۳۸۹“ میں تصریح کی ہے: وقال ابن طاہر: ولد هو والمسور بن مخرمة بعد الهجرة بستين، لا خلاف في ذلك. كذا قال وهو مردود، والخلاف ثابت، وقصة إسلام أبيه في الفتح، لو ثبت أن في تلك السنة مولده، لكان حينئذ مميّزاً، فيكون من شرط القسم الأول، لكن لم أر من جزم بصحبته، فكأنه لم يكن حينئذ مميّزاً. اس عبارت سے شیخ ابن تیمیہ کی صاحب شعور کہنے کی نفی بھی واضح ہوتی ہے، چنانچہ حافظ عسقلانی سے دلیل پکڑنے والے اسے بھی پیش نظر رکھیں۔

نیز ذہن نشین رہے کہ ہاشمی صاحب نے احتمالِ روایت کے جتنے بھی بُودے دلائل پیش کیے ہیں، وہ تمام امکان کے گرد ہی گھومتے ہیں، کسی ایک میں بھی جزم نہیں، پس امکان تو ہم بھی فرض کر لیتے ہیں، لیکن ثبوت و جزم کہاں سے لائیں؟ چنانچہ آپ کے مقدمے کی خود ساختہ عمارت امکان و احتمال پر کھڑی ہے، جسے زمین بوس کرنے میں پیش کردہ تصریحات کافی ہیں، لہذا ابن تیمیہ وغیرہ کی عبارت سے لوگوں کو دھوکہ نہ دیں، کیونکہ ابن تیمیہ صرف امکانِ روایت کے قائل ہیں، اور روایت کے جزاً لئی کے حامی نہیں، لیکن ثبوتِ روایت کے نہ تو وہ حامی رہے اور نہ ہی اس حوالے سے انھوں نے کوئی دلیل پیش کی ہے، کما مر سابقاً۔ اور ذہبی نے ”وقیل: له رؤية، وذلك محتمل“ لکھا، تو اس سے بھی آپ کا مدعا ثابت نہیں، اور عسقلانی بھی صرف ”ویقال: له رؤية“ لائے ہیں، جو حتمی طور پر مفید نہیں، جبکہ اس کے برعکس مؤخر دونوں ائمہ کے موقف کی کچھ وضاحت ماقبل بیان ہو چکی اور آئندہ صفحات میں مزید آرہی ہے، فافہم۔

مروان خود اقراری تھا کہ ”وہ صحابی نہیں“

ابھی تک توساری بحث اس معاملے سے متعلق تھی، کہ مروان کی صحابیت پر محدثین و ائمہ کے بیانات کیا ہیں، اور انھوں نے اسے کس کھاتے میں شمار کیا ہے، چنانچہ امام بخاری، ترمذی اور دیگر کبار ائمہ سے یہ معاملہ سورج کی مثل واضح ہو چکا کہ مروان کی صحابیت، روایت اور سماع میں سے کچھ بھی ثابت نہیں، لہذا اس بارے میں مخالفین کے پاس صرف ”قیل ویقال“ سے ماخوذ کچھ بُودے بیان ہیں، جو بیشتر سات آٹھ سو سال بعد کی پیداوار ہیں، جبکہ ان کی علمی و استنادی حیثیت بھی تاریک بکوت کی مثل کمزور اور واجب الرد ہے، لیکن ان تمام کے علاوہ انہی محدثین کے یہاں واضح ثبوت موجود ہے کہ مروان نے اپنی زبانی خود اس بات کا اقرار کیا تھا کہ وہ صحابی نہیں، چنانچہ حافظ الحدیث ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں:

و ثبت عن مروان أنه قال لما طلب الخلافة، فذكروا له ابن عمر فقال: ليس ابن عمر بأفقه مني، ولكنه أسنّ مني وكانت له صحبة. فهذا اعتراف منه بعدم صحبته، وإنما لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم وإن كان سماعه منه ممكناً؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم نفى أباه إلى الطائف فلم يرد إلا عثمان لما استخلف، وقد تقدمت روايته عن النبي صلى الله عليه وسلم في كتاب الشروط مقرونة بالمسور بن مخرمة، ونبهت هناك أيضاً على أنها مرسلّة، والله الموفق. (۴۰)

ترجمہ: اور مروان سے یہ بات ثابت ہے کہ جب اس نے (اپنی) خلافت کا مطالبہ کیا، تو اسی اثنا میں ابن عمر رضی اللہ عنہما کا ذکر کیا گیا، تو اس (مروان) نے کہا: ابن عمر مجھے سے زیادہ (تدبیر و سیاسی) فقاہت نہیں رکھتے، البتہ وہ مجھے سے عمر میں بڑے ہیں، اور انھیں صحبت حاصل ہے۔ (اس پر عسقلانی کہتے ہیں:) پس یہ اُس کی طرف سے صحابی نہ ہونے کا واضح اعتراف ہے اور اگرچہ (نبی کریم ﷺ کا زمانہ پانے کی وجہ سے) اُس کے سماع کا امکان تھا، تاہم اس نے نبی ﷺ سے کچھ نہیں سنا، کیونکہ نبی ﷺ نے اس کے والد کو طائف کی جانب نکال دیا تھا، تو وہ عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے زمانے تک واپس نہیں لوٹے اور ماقبل نبی ﷺ سے اس کی جو روایت ”كتاب الشروط“ میں بیان ہوئی، وہ (صحابی) مسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہ

کے ساتھ ملی ہوئی ہے اور میں نے وہاں بھی اس بات پر تنبیہ کر دی تھی، کہ وہ روایت مرسل ہے اور اللہ تعالیٰ جبار کلالہ ہی توفیق بخشنے والا ہے۔

اور یہی امام اپنی دوسری کتاب میں بھی اس موقف کو برقرار رکھتے ہوئے لکھتے ہیں:

وقال ابن عبد البر في الاستيعاب: ولد يوم الخندق. وعن مالك: أنه ولد يوم أحد. وقد قال مروان في كلام، دار بينه وبين رَوْح بن زُنْبَاع عندما طلب الخلافة: ليس ابن عمر بأخير مني، ولكنه أَسَنُّ مني، وكانت له صحبة.^(۳۱)

ترجمہ: اور ابن عبد البر نے ”الاستيعاب“ میں بیان کیا ہے کہ وہ خندق کے روز پیدا ہوا اور امام مالک سے منقول ہے کہ وہ اُحد کے دن پیدا ہوا۔ اور مروان نے خلافت کے معاملے میں اپنے اور رَوْح بن زُنْبَاع سے گفتگو کے دوران کہا: ابن عمر رضی اللہ عنہما مجھ سے بہتر نہیں، البتہ وہ مجھ سے عمر میں بڑے ہیں اور انھیں صحابیت حاصل ہے۔

اسی طرح حافظ بدر الدین عینی لکھتے ہیں:

وقال بعضهم: لا يلزم من عدم السماع عدم الصحبة، وقد ذكره ابن عبد البر في الصحابة. انتهى. قلت: ولو ذكره في كتاب الاستيعاب في: باب مروان، ولكنه قال: لم ير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم؛ لأنه خرج إلى الطائف طفلاً لا يعقل. وقد ثبت عنه أنه قال لما طلب

الخلافة، فذكروا له ابن عمر، فقال: ليس ابن عمر بأفقه مني، ولكنه أَسَنُّ مني، وكانت له صحبة، فهذا اعتراف منه بعدم الصحبة.^(۳۲)

ترجمہ: اور بعض نے کہا: سماع نہ ہونے کی وجہ سے صحبت نہ ہونا لازمی نہیں، اور ابن عبد البر نے اسے (تراجم) صحابہ میں ذکر کیا ہے۔ انتہی! میں کہتا ہوں: اگرچہ انھوں نے مروان کو اپنی کتاب ”استيعاب“ میں ذکر کیا ہے، تاہم انھوں نے ہی یہ بھی لکھا ہے کہ اس نے نبی ﷺ کو نہیں دیکھا، کیونکہ یہ بچپن کی غیر شعوری عمر میں ہی طائف کی طرف نکل گیا تھا، نیز اس سے خود یہ بات ثابت ہے کہ جب خلافت کا معاملہ درپیش ہوا، تو اس حوالے سے ابن عمر رضی اللہ عنہما کا تذکرہ کیا گیا، تب اُس نے کہا تھا: ابن عمر رضی اللہ عنہما مجھ سے زیادہ (سیاسی) فقاہت کے حامل نہیں، البتہ وہ مجھ سے عمر میں بڑے ہیں، اور انھیں صحابیت حاصل ہے، چنانچہ یہ اس کی طرف سے خود صحابی نہ ہونے کا واضح اعتراف ہے۔

حتی کہ امام عینی دوسرے مقام پر واشگاف کلمات کے ساتھ عدم صحابیت کو یوں بیان کرتے ہیں:

مروان بن الحكم بن أبي العاص أمية: أبو عبد الملك الأموي المدني، لا تثبت له صحبة. قال ابن حبان: معاذ الله أن يحتج به.^(۳۳)

ترجمہ: مروان بن حکم بن ابی العاص اُمیہ، ابو عبد الملک اُموی مدنی۔ اس کی صحابیت ثابت نہیں، اور ابن حبان نے کہا: خدا کی پناہ کہ اس سے (روایت اور دینی امور میں) حجت پکڑی جائے۔

۳۲۔ عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعيني، كتاب تفسير القرآن، سورة النساء، باب ۱۸، ۱۸، ۲۴۸۔

۳۳۔ مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار، للعيني، ۳/ ۵۵۴، الرقم ۵۸۵۔

۳۱۔ تهذيب التهذيب، للعسقلاني، ۶/ ۲۲۱، الرقم ۷۷۶۰، طبعة السعودية۔

ائمہ و محدثین کے ان واضح براہین و تصریحات کے بعد اب کون سی گنجائش باقی بچتی ہے کہ مروان کی عدم صحابیت کے ثبوت میں اُسے پیش کیا جائے، اہل انصاف ملاحظہ کریں، کہ مروان کی صحابیت پر زمین و آسمان کے قلابے ملانے والوں نے ایک بھی واضح اور معتمد دلیل آج تک پیش نہیں کی، جس میں مروان کو صحابی ثابت کیا گیا ہو، جبکہ ہم نے صریح، معتمد اور کبار محدثین و ائمہ کی کئی نقول و آراء سے اس کی عدم صحابیت کو مؤکد و مدلل کر دیا ہے، نیز تاریخی ذخائر سے محدثین کی نقل کردہ سابق چند نصوص سے بھی یہ بات عیاں ہو چکی کہ خود مروان بھی اس بات کا اعتراف کرتا تھا کہ وہ صحابی نہیں، چنانچہ اس سے بڑھ کر ہمارے موقف پر ثبوت کیا ہو سکتا ہے؟

نیز ممکن ہے کہ یہاں مروانیت کا خون جوش مارے اور ان سابق اعتراضی نصوص پر رگ مروانی پھڑک اٹھے کہ جناب یہ تو تاریخی بات ہے، اس سے بھلا کیونکر حجت پکڑی جاسکتی ہے، تو ایسوں میں ہاشمی اور حکیم صاحب جیسوں کے لیے تو اعتراض کی گنجائش اور ہمت ہی باقی نہیں رہتی، اور نہ ہی یہ لوگ ہم سے ان تاریخی اُمور پر کسی سند کا مطالبہ کر سکتے ہیں، کیونکہ وہ خود شیخ دیار بکری جیسے نوی صدی کے عالم سے قطع و برید کی حامل صحابیت کے ثبوت پر ناکام دلیل پیش کر کے پھنس چکے ہیں، ملاحظہ ہو (ہاشمی، ص ۷۰، حکیم، ص ۱۳)۔ جس کی کوئی سند ہی سرے ہی بیان نہیں ہوئی، بلکہ یہ دسویں صدی ہجری کے عالم کا اپنے سے دو صدی قبل گزرنے والے امام ذہبی کی کتاب ”دول الاسلام“ سے ماخوذ قول ہے، پس آپ کی پسندیدہ بات ہو، تو پھر کسی سند کی حاجت نہیں، بلکہ تاریخی کتاب بھی مسلمات کا درجہ رکھتی ہے، لیکن جب آپ کے خلاف ہو، تو پھر کس منہ سے سند کے متقاضی ہیں؟ اور دیار بکری کی یہ بے سند عبارت آپ دونوں کی معرکہ الآراء دلیلوں میں سے ایک ہے، جسے آپ نے بار بار پیش کیا ہے، تو یہ ہے اس کی حقیقت۔

لہذا آپ لوگوں کو تو اس معاملے میں دم مارنے کی مجال، بلکہ علمی و اخلاقی حق ہی نہیں، کیونکہ ہم نے مروان کی عدم صحابیت کا اُس کی زبان سے اعترافی ثبوت عقلانی اور عینی وغیرہ کی چار معتبر کتب سے ثبوت پیش کیا ہے، یہ دونوں ہی ائمہ علوم اسلامیہ اور بالخصوص حدیث کے معاملے میں مسلمہ امامت اور اُمت میں قبول عام کی حیثیت رکھتے ہیں، جبکہ ان کے مقابلے میں شیخ دیار بکری عشر عشیر کے بھی حامل نہیں، پس ان حضرات کے ساتھ اُن کا مقابلہ ہی مناسب و موزوں نہیں، لیکن بایں ہمہ ہم نے ان کی جو بات نقل کی، وہ بنیادی طور پر اگرچہ تاریخی مباحث کا حصہ ہے، لیکن اس کی ثقاہت و استنادیت کے لیے یہی کافی ہے کہ اولاً ابن عبد البر اندلسی جیسے قدیم محدث اس کے ناقل ہیں، اور پھر ان سے عقلانی و عینی وغیرہ نے ناصر بن بغیر کسی نقد و جرح کے نقل کیا، بلکہ اس کی بنیاد پر نتائج بھی اخذ کیے ہیں، لہذا یہ بات تین معتد ائمہ کے یہاں مصدقہ ہو چکی، پس اگر اس تاریخی امر میں کوئی صداقت نہ ہوتی، یا ابن عبد البر کو اس معاملے میں خطا و سہو لاحق ہو بھی گیا تھا، تو بقیہ حضرات اس پر تنبیہ اور وضاحت کر دیتے، لیکن انھوں نے بھی اسی بات کو نقلاً برقرار رکھتے ہوئے تمسک کیا ہے، تو یوں یہ معاملہ اہل علم کے یہاں معتمد دلیل کی حیثیت رکھتا ہے۔

اور اس کے علاوہ مذکورہ امر اضافی و تائیدی دلیل ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص ان تینوں ائمہ کی صریح نصوص اور ان سے اخذ کردہ نتائج کو تسلیم نہیں بھی کرتا، تب بھی بجز اللہ ہمارے پیش کردہ دیگر براہین حجت قاطعہ اور قبول حق کے حوالے سے بتوفیق الہی شافی ہوں گے۔

اسی لیے ہم دوبارہ عرض کرتے ہیں کہ علمی میدان میں جذبات کے بجائے سنجیدگی سے غور کریں اور پھر انصاف کے ساتھ اپنے اختیار کردہ موقف پر نظر ثانی کریں، کہ علمی معاملات میں دلائل کے پیش نظر غور و فکر اور رجوع کرنے سے شان میں کمی نہیں ہوتی، لہذا ہم تو ہنوز

اپنے موقف پر بدلائل مطمئن ہیں، اب آپ کون سی روش اپناتے ہیں، یہ آپ کی مرضی، دلائل آپ کے غور و فکر اور مطالعے کے لیے پیش کیے جا چکے ہیں۔

پھول چُن لو، یا سنگ و خارِ زمیں
ہم نے یہ اختیار تم کو دیا

ابن عبد البر، متوفی ۴۶۳ھ کا مروان کو ”الاستیعاب“ میں درج کرنا

شیخ ابن عبد البر نے مروان کو ”الاستیعاب فی أسماء الأصحاب، (۲/ ۲۲۴)“ میں درج کر دیا، تو ہاشمی صاحب سمیت آل مروان کے گرویدہ خوش ہوئے اور فخر یہ طور پر استنباط کرنے لگ پڑے کہ دیکھیں جناب ابن عبد البر نے انھیں اپنی کتاب میں لا کر صحابی ہونے پر مہر تصدیق ثبت کر دی۔ ملاحظہ ہو (ہاشمی: ص ۶۶، ملخصاً)۔

پہلی بات یہ ہے کہ کچھ تو خدا کا خوف کریں، علم و دیانت کا ایسے تو خون نہ کریں۔ ابن عبد البر بلاشبہ اس کا ترجمہ اپنی کتاب میں لائے، ہمیں اس سے چنداں انکار نہیں، لیکن انھوں نے اسے صحابی مان لیا، یہ بھلا انھوں نے کہاں لکھا ہے؟ ثبوت ہو تو پیش کریں۔

دوسری بات یہ ہے کہ ابن عبد البر کی جس عبارت کو آپ نے صحابیت کی دلیل بنا رکھا ہے، محدثین نے اُن کے اسی مقام کو عدم صحابیت کے ثبوت میں پیش کیا ہے، چنانچہ عسقلانی اور عینی کی کتب سے اس عبارت کی وضاحت اور پھر عبد البر کی جانب سے ہی عدم صحابیت کی تصریح اُن کی پیش کردہ نصوص میں بآسانی ملاحظہ کی جاسکتی ہے، جیسا کہ تفصیل آرہی ہے، لہذا ہاشمی وغیرہ کی دھوکہ دہی کو محدثین کی صریح نصوص اور ائمہ کے فہم کے تناظر میں ملاحظہ کر لیا جائے۔

تیسری بات یہ ہے کہ اولاً ابن عبد البر خود کس طرح اُس کی صحابیت کی نفی کر رہے ہیں، لہذا اسی کتاب میں جہاں اُس کا ترجمہ درج کیا گیا، عین اُسی مقام کے آغاز میں ہی پیدائش کے مقام و سال کا اختلاف بیان کرنے کے متصل ہی انھوں نے یہ بھی تو بیان کیا ہے، جسے ہاشمی صاحب سمیت باقی لوگ ہضم کر گئے:

فعلى قول مالك توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو ابنُ ثمان سنين أو نحوها، ولم يره (أي: النبي صلى الله عليه وسلم)؛ لأنه خرج إلى الطائف طفلاً لا يعقل. (الاستيعاب، ۲/ ۲۲۴، رقم الترجمة ۲۳۸۲)

ترجمہ: چنانچہ امام مالک کے (پیدائش والے) قول کے مطابق رسول اللہ ﷺ کے وصال کے وقت اُس کی عمر آٹھ برس یا کچھ تھی، اور اس نے نبی ﷺ کی زیارت نہیں کی؛ کیونکہ یہ بچپن کی غیر شعوری حالت میں ہی طائف چلا گیا تھا۔ ملاحظہ کریں کہ امام ابن عبد البر تو اس سے روایت نبوی تک کی صریحاً نفی کر رہے ہیں، لیکن ہاشمی صاحب ابن عبد البر کے حوالے سے دھوکہ دیتے ہوئے اُس کی صحابیت پر مہر تصدیق لگوا رہے ہیں؟ اور جہاں تک امام ابن عبد البر کے کتاب میں ذکر کرنے سے استدلال کیا گیا، تو یہ معاملہ بھی دھوکہ دہی پر مشتمل ہے اور لگتا ہے کہ انھیں حاطب لیل کی طرح صرف ہاتھ لگی چیز ہی ملتی ہے، بقیہ حقائق کے معاملے میں ایسوں کی بیانی کام نہیں کرتی، چلیں اس معاملے میں بھی ہم آپ کی مغالطہ آفرینی واضح کر دیتے ہیں، چنانچہ اُسی کتاب کا مقدمہ پڑھیں، جہاں شیخ ابن عبد البر نے بیان کیا ہے:

وَلَمْ أَقْتَصِرْ فِي هَذَا الْكِتَابِ عَلَى ذِكْرِ مَنْ صَحَّتْ صَحْبَتُهُ وَمَجَالِسَتُهُ، حَتَّى ذَكَرْنَا مَنْ لَقِيَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وَلَوْ لَقْتَهُ وَاحِدَةً مُؤْمِنًا بِهِ، أَوْ رَأَاهُ رُؤْيَةً، أَوْ سَمِعَ مِنْهُ لَفْظَةً فَأَذَاهَا عَنْهُ. وَاتَّصَلَ ذَلِكَ بِنَا عَلَى حَسَبِ رَوَايَتِنَا، وَكَذَلِكَ ذَكَرْنَا مَنْ وُلِدَ عَلَى عَهْدِهِ مِنْ أَبَوَيْنِ مُسْلِمِينَ، فَدَعَا لَهُ، أَوْ نَظَرَ إِلَيْهِ، وَبَارَكَ عَلَيْهِ، وَنَحْوُ هَذَا. (الاستيعاب، خطبة الكتاب، ۲۱/۱).

ترجمہ: اور اس کتاب میں صرف انھیں حضرات کے تذکرے پر اکتفا نہیں کیا، جن کی صحبت اور (نبی ﷺ کی مجلس میں) بیٹھنا ثابت ہے، بلکہ ہم نے ایسی شخصیات کا بھی ذکر کیا ہے، جنہوں نے نبی ﷺ سے ایمان کی حالت میں خواہ ایک مرتبہ (تھوڑی دیر کے لیے) ہی ملاقات کا شرف حاصل کیا، یا پھر آپ ﷺ کی صرف زیارت ہی نصیب ہوئی، یا آپ ﷺ سے کوئی بات سنی اور اُسے آپ ﷺ کے حوالے سے بیان کیا اور یہ معاملہ ہم تک روایت ہوتے ہوئے پہنچا اور اسی طرح ہم نے اُن بچوں کا بھی ذکر کیا، جو نبی ﷺ کے زمانے میں مسلمان والدین (صحابہ و صحابیات) کے یہاں پیدا ہوئے، پس آپ ﷺ نے اُن کے لیے دُعا فرمائی، یا اُن کو ملاحظہ کیا، یا اُن پر (تحکیم وغیرہ سے) شفقت فرمائی، یا ایسا ہی کوئی معاملہ فرمایا۔

انھوں نے قطعی صحابیت رکھنے والوں کے علاوہ اپنی کتاب میں اُس طبقے یعنی دورِ نبوی میں پیدا ہونے والے ایسے بچوں کا بھی احتمالاً ذکر کیا ہے، جن کے والدین مسلمان ہو چکے تھے۔ لہذا مروان کے دورِ نبوت میں پیدا ہونے پر تو ہمیں بھی اشکال نہیں، اور یہی وجہ ہے کہ ابن

عبدالبر بھی اُس کا ذکر اپنی کتاب میں لائے ہیں، تاہم ابن عبدالبر نے خود اُس کا ترجمہ لکھتے ہوئے روایت تک کی بھی نفی کر دی۔ وہ بھلا کیوں آپ کو نظر نہیں آئی؟ لہذا ایسا گمان ہوتا ہے کہ ہاشمی صاحب نے صرف ابن عبدالبر کی مذکورہ کتاب کی فہرست پڑھی ہوگی، تذکرے کو مطالعہ کرنے کی زحمت گوارا نہیں کی، یا پھر ترجمے میں مذکور ”وَلَمْ يَرَهُ“ کی عبارت کو دیکھنے کے باوجود چھپا بیٹھے، کیونکہ وہ اِن کے موقف کے خلاف پر واضح زد تھی، الغرض امام ابن عبدالبر پر تہمت دھرنے کا الزام ہاشمی صاحب کے سر ہے۔

حافظ عسقلانی، متوفی ۸۵۲ھ کا مروان کو ”الاصابہ“ میں درج کرنا

اس جہت کو بھی یاروں نے بڑی خوش لباسی سے پیراستہ کیا اور دھوکہ دہی کی روش جاری رکھی ہے، چنانچہ ہاشمی صاحب نے بڑے فخر سے دعویٰ کیا ہے کہ عسقلانی نے مروان کو ”الاصابہ فی تمییز الصحابہ“ کی ”قسم ثانی“ میں لاکر صحابی ہونے پر مہر تصدیق ثبت کر دی ہے۔ ملاحظہ ہو: (ہاشمی: ص ۶۶)۔

تو اس بارے میں ہم عرض گزار ہیں، کہ موصوف صرف اپنی پسند کا مواد لینے کے عادی ہیں، چنانچہ انھوں نے عسقلانی کے ”قسم ثانی“ میں ایراد دیکھا اور خوشی سے جھوم اُٹھے کہ مروان کی صحابیت ثابت ہوگئی، لیکن ہم ابھی ان کی خوشی کو غم میں بدل دیتے ہیں، اگرچہ ہم اس مقام کی کچھ وضاحت ماقبل ضمنی طور پر بھی لکھ چکے، تاہم ضرورتاً اعادہ ناگزیر ہے۔

عسقلانی نے اسے ”الاصابہ، (القسم الثاني، ۱۰/۳۸۸، رقم الترجمة ۸۳۵۵، طبعة هجر)“ میں صرف درج کیا ہے، صحابی شمار نہیں کیا، لہذا وضاحت سے قبل اُن کا لکھا ہوا مقدمہ پڑھیں، کہ وہ کتاب کی ”قسم ثانی“ کے تحت کس امر کے پیش نظر ایراد کرتے ہیں:

القسم الثاني: مَنْ ذَكَرَ فِي الصَّحَابَةِ مِنَ الْأَطْفَالِ الَّذِينَ وَلَدُوا فِي عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِبَعْضِ الصَّحَابَةِ مِنَ النِّسَاءِ وَالرِّجَالِ، مِمَّنْ مَاتَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ فِي دَوْنِ سَنِّ التَّمْيِيزِ، إِذْ ذُكِرَ أَوْلَئِكَ فِي الصَّحَابَةِ إِنَّمَا هُوَ عَلَى سَبِيلِ الْإِلْحَاقِ؛ لَغَلْبَةِ الظَّنِّ، عَلَى أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَاهُمْ، لِتَوَفُّرِ دَوَاعِي أَصْحَابِهِ عَلَى إِحْضَارِهِمْ أَوْ لَادِهِمْ عِنْدَهُ عِنْدَ وَلَادَتِهِمْ؛ لِيُحَنِّكَهُمْ وَيُسَمِّيَهُمْ وَيُبْرِكَ عَلَيْهِمْ.. إلخ. (الاصابة، ١/١٢)

اس کا ترجمہ ماقبل گزر چکا ہے، وہاں ملاحظہ فرمائیں، چنانچہ اقتباس میں واضح لکھا ہے کہ وہ احتمال اور غلبہ ظن کی بنیاد پر ایسے افراد کا بھی تذکرہ لائیں گے، جو صحابہ کی اولاد تھے اور دور نبوت میں ہی پیدا ہوئے، چنانچہ امکان اور پیدائش پر تونہ عسقلانی کو اعتراض اور نہ ہمیں کوئی تردد، نیز یہ بھی تسلیم ہے کہ ان کے والد ”حکم بن ابوالعاص“ بہر کیف فتح مکہ کے موقع پر اسلام لے آئے تھے، تو صرف اسی مناسبت سے ان کے بیٹے مروان کا تذکرہ ”قسم ثانی“ میں درج کیا گیا، لیکن خود حافظ عسقلانی نے اس قسم ثانی کو غلبہ ظن کی بنیاد پر استوار رکھا، کوئی حتمی و یقینی دلیل انھیں بھی میسر نہ تھی، اسی لیے انھوں نے قسم ثانی میں مروان کو درج ضرور کیا ہے، لیکن اس کی صحبت کی خود نفی بھی بیان کی، جیسا کہ گزشتہ میں عبارت نقل ہوئی کہ انھوں نے کہا تھا:

”ہمیں اس کی صحابیت پر جزم کرنے والا کوئی نظر نہیں آیا، اسی لیے قسم ثانی میں امکان رویت کے احتمال کی وجہ سے درج کیا ہے، کیونکہ اگر صحبت متحقق ہوتی، تو پھر ہم اُسے قسم اول میں لاتے“ انتہی۔

چنانچہ لوگوں کو صرف قسم ثانی کا اندراج نظر آیا، لیکن اسی مقام پر صحبت کی نفی کی تحریر پڑھتے وقت شاید آنکھیں چندھیا گئیں، اسی لیے صحبت کی نفی والی عبارت دکھائی نہ دے سکی، اور اس سے بھی بڑھ کر اسی مقام پر ترجمے میں کچھ آگے پڑھیں، تو عسقلانی نے امام بخاری کا موقف ”وَأَنكَرَ بَعْضُهُمْ أَن يَكُونَ لَهُ رُؤْيَا، مِنْهُمْ الْبُخَارِيُّ“ بھی تو نقل کیا تھا، جس میں صحابیت تو چھوڑیں، رویت کی نفی ہے، لیکن اسے ہاشمی صاحب ہضم کر گئے۔

اہل انصاف پر واضح ہو چکا کہ عسقلانی نے کہیں اُس کی صحابیت تسلیم ہی نہیں کی، چنانچہ ہاشمی سمیت ایسے لوگوں کا شیخ ابن عبد البر کی طرح حافظ عسقلانی پر بھی یہ صریح بہتان ہے کہ وہ انھیں صحابی مانتے ہیں، نیز شیخ عسقلانی کے رجال بخاری کی حیثیت سے پیش کیے جانے والے دیگر دلائل اور ممکنہ تاویلات کے مفصل جوابات اسی تحریر میں الگ سے بیان ہو چکے ہیں، انھیں پیش نظر رکھا جائے، تاکہ درست موقف کی تعیین میں شرح صدر حاصل ہو سکے۔

مروان کے صحابی نہ ہونے پر ائمہ و محدثین کے اقوال

اس عنوان کے ضمن میں ہم صرف محدثین و ائمہ سے اس بات کے شواہد پیش کریں گے کہ اُن کے نزدیک مروان کی صحابیت ہرگز ثابت و متحقق نہ تھی، تو اس کے لیے متعلقہ نصوص و اقوال کی اصل عبارات کو بلا ترجمہ پیش کیا جائے گا، تاکہ طوالت حائل نہ ہو اور ویسے بھی اہل علم کے لیے ان مقامات کے تراجم کچھ زیادہ مشکل نہیں، پس یہ عنوان گویا عدم صحابیت سے متعلق بقیہ مباحث کا خلاصہ ہے، جس میں ترتیب وفات کے مطابق اقوال کو اجمالی طور پر ملاحظہ کیا جاسکتا ہے اور ان میں خاص توجہ طلب کلمات کو جلی حروف سے واضح کر دیا گیا ہے، تاکہ مطالعہ کرتے وقت توجہ مبذول رہے اور عبارات کا مفہوم و مقصود بآسانی حاصل ہو سکے، نیز ان میں سے کچھ اقوال مثلاً: ذہبی، عینی اور عسقلانی سے مکرر بھی درج ہوئے ہیں، کہ ہم نے انھیں اپنی بحث کے دوران استشہاد کے لیے متعدد مواقع پر بیان کیا ہے، تاہم یہاں ایراد کا مقصود ترتیب وار نصوص کو پیش کرنا ہے، اسی لیے ایسی تکرار باعثِ اضطراب نہ ہوگی، البتہ ان اقوال میں سے اکثر کی توضیحات ہماری بحث میں دیکھ لی جائیں۔ اقول وباللہ التوفیق:

۱۔ امام محمد بن حسن شیبانی، متوفی ۱۸۹ھ / امام محمد بن ادریس شافعی، متوفی ۲۰۴ھ

امام شافعی نے اپنی معتبر کتاب میں ایک مسئلے کے ضمن میں اس کی صحابہ سے ملاقات کی طرف اشارہ کیا ہے، جس سے عیاں ہوتا ہے کہ اگر اُن کے نزدیک مروان خود ہی صحابی ہوتا، تو وہ لازماً نفس مسئلہ کے ایضاح میں مندرجہ ذیل کلام کے بجائے اس کی صحابیت کا بیان کر دیتے، لیکن اُن کے یہاں ایسا کچھ مذکور نہیں۔ اور اس کے علاوہ امام محمد شیبانی حنفی کا موقف بھی اسی عبارت میں عیاں ہے کہ انھوں نے اس کے ایک فیصلے کو مرفوع نہ ہونے کی وجہ سے حجت قرار نہیں دیا، چنانچہ یہ بھی اس کی عدم صحابیت پر قوی اشارہ ہے۔

وقال الذي احتج بهذا: إن مروان رجلٌ قد أدرك عامة أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - وكان له علمٌ ومشاورَةٌ في العلم وقضى بهذا بالمدينة، ولم يرفعه، فزعم محمد بن الحسن أن قضاءه لا يكون حجة.

(كتاب الأم، للشافعي، ۳/ ۲۶۴، قبل كتاب الشفعة، طبعة دار المعرفة)

۲۔ شیخ ابو فیہ مؤرخ بن عمرو سدوسی، متوفی ۱۹۵ھ

ومن بني أبي العاص بن أمية: مروان بن الحكم، وهو الذي دعا إلى نفسه بعد موت يزيد بن معاوية، فغلب على الشام وقتل الضحاك بن قيس الفهري، وأخذ الجزيرة ثم هلك. وقام ابنه عبد الملك بن مروان، فقتل ابن الزبير، ثم ولي الخلافة هو وولده، فلم تنزل لهم حتى أخرجها الله من أيديهم بهذه الدعوة المباركة. (حذف من نسب قریش، باب ولد عبد شمس بن عبد مناف، الصفحة ۳۳، طبعة دار العروبة)

دوسری صدی کے اس مؤرخ کی یہ مختصر عبارت آل مروان کا نقشہ خوب پیش کر رہی ہے، اگرچہ اس میں صحابیت کا امر براہِ راست تو مذکور نہیں، تاہم عبارت کا سیاق و سباق اور اس کے کلمات کی سختی اپنا مفہوم و مدعا واضح کر رہی ہے، چنانچہ جلی کردہ حروف میں مروان کے لیے کلمات کا استعمال اور پھر بنو امیہ سے خلافت کا خروج قابلِ توجہ الفاظ کے ساتھ بیان ہوا ہے۔ شیخ مؤرخ سدوسی بنیادی طور پر تو علمائے ادب سے تعلق رکھتے ہیں، تاہم محدثین نے انھیں بغیر کسی نقد و جرح کے بیان کیا ہے، امام بخاری نے "التاریخ الكبير، (۷۱/ ۸)، الرقم (۲۲۰۰)" اور شیخ

خطیب بغدادی نے ”تاریخ بغداد، (۳۴۵ / ۱۵)، الرقم ۷۱۶۳“ میں ان کا تذکرہ کیا ہے اور مؤخر الذکر کے یہاں ایک روایت کے ضمن میں ان کی توثیق بھی بیان ہوئی ہے۔

۳۔ امام محمد بن سعد بن منیع زہری، متوفی ۲۳۰ھ

انھوں نے ”الطبقات، (۳۹ / ۷)، الرقم ۱۴۴۲، طبعة الخانجي“ میں اسے ”الطبقة الأولى من أهل المدينة من التابعين بعد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من ولد على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وروى عامتهم... إلخ“ کے تحت درج کیا ہے، پس ان کی واضح تصریح سے عدم صحابیت متحقق ہوئی۔

۴۔ امام ابو عمر و خلیفہ بن خیاط، متوفی ۲۴۰ھ

انھوں نے ”الطبقات، (الصفحة ۲۳۱)“ میں اسے ”الطبقة الأولى من المدنيين بعد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم“ کے ضمن میں درج کیا ہے، جو حسب سابق بالاتفاق تابعین کا طبقہ ہے، چنانچہ ان کے نزدیک بھی اس کا صحابی نہ ہونا واضح ہے۔

۵۔ امیر المؤمنین فی الحدیث محمد بن اسماعیل بخاری رحمہ اللہ، متوفی ۲۵۶ھ

شیخ عراقی ”تحفة التحصيل، (الصفحة ۲۹۸)“ اور حافظ عسقلانی ”تہذیب التہذیب، (۲۲۱ / ۶)، طبعة السعودية“ میں لکھتے ہیں:

قال الترمذي: سألتُ محمداً يعني: البخاري، قلتُ له: مروان بن

الحكم رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - ؟ قال: لا.

جب روایت ہی امام بخاری رحمہ اللہ کو تسلیم نہیں، تو پھر صحبت کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، جیسا کہ غور کرنے والوں پر مخفی نہیں، فہم۔

۶۔ امام جرح و تعدیل عبید اللہ، المعروف ابو زرعہ رازی، متوفی ۲۶۳ھ

ان کے حوالے سے شیخ ابن عساکر نے بسند قول بیان کیا ہے کہ انھوں نے مروان بن حکم کو تابعی شمار کیا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

أخبرنا أبو محمد بن الأكفاني، حدثنا أبو محمد الكتاني، أنا أبو القاسم تمام بن

محمد، أنا أبو عبد الله الكندي، نا أبو زرعة قال:

في الطبقة التي تلي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي

العليا: مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية. (تاريخ دمشق، لابن

عساکر، ۲۳۴ / ۵۷، طبعة دار الفكر)

۷۔ امام الحدیث ابو یسٰی محمد ترمذی، متوفی ۲۷۹ھ

ومروان لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم، وهو من التابعين.

(السنن، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة النساء، ۲۴۲ / ۵، الرقم

۳۰۳۳، طبعة شاكر)

۸۔ امام ابو القاسم سلیمان بن احمد طبرانی، متوفی ۳۶۰ھ

من روى عن معاوية من تابعي المدينة: مروان بن الحكم عن

معاوية. (المعجم الكبير، ۳۱۹ / ۱۹، الرقم ۷۲۳، طبعة ابن تيمية)

۹۔ امام ابو الحسن علی بن عمر بغدادی، المعروف دار قطنی، متوفی ۳۸۵ھ

انھوں نے تابعین سے مختص کردہ اپنی محولہ ذیل کتاب میں اسے ”تابعی“ شمار کیا ہے:

ذكر أسماء التابعين ومن بعدهم ممن صحّت روايته عن الثقات

عند البخاري ومسلم. (۳۵۵ / ۱)، الرقم ۱۰۸۵، طبعة الثقافية)

البتہ ذہن نشین رہے کہ انھوں نے مروان کو صرف رجال بخاری میں بیان کیا ہے، کیونکہ اُن کا جزءِ اوّل اسی کے لیے مختص ہے اور مروان ہر گزرِ جالِ مسلم میں سے نہیں، جیسا کہ کئی مقامات پر تفصیل بیان ہوئی۔ نیز انہی دارِ قطنی کا ایک مزید قول آئندہ امام حاکم کے ساتھ بھی آرہا ہے۔

۱۰۔ شیخ ابو عبد اللہ احمد حاکم نیشاپوری، متوفی ۴۰۵ھ

الطعن في مروان بن الحكم الراوي عنها؛ قال الدارقطني: طعن

أهل العلم فيه. وكذا قال الحاكم: طعن في مروان أئمة الحديث.

(البدر المنير في تخریج الأحادیث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، لابن الملقن

المصري، ۲/ ۴۵۴، طبعة دار الهجرة)

اس اقتباس میں امام دار قطنی اور امام حاکم دونوں کا موقف ملاحظہ کیا جاسکتا ہے، چنانچہ اگر ان دونوں کے نزدیک اُس کی صحابیت ثابت ہوتی، تو وہ ہر گزائمہ حدیث کے تناظر میں اس پر طعن کی بات نہیں کرتے، نیز شیخ ابن ملقن مصری نے اس بات کو صورتاً بیان کیا ہے اور پھر اسی مقام پر چند صفحات کے بعد امام بیہقی سے وضاحت لائے ہیں کہ امام بخاری نے مروان کی روایت سے تمسک کیا ہے، تو ہمیں یہاں اس سے غرض نہیں، کیونکہ ہمیں یہاں مروان کی روایت کے لائق تمسک ہونے یا نہ ہونے پر بحث مطلوب نہیں، بلکہ اس کی صحابیت کے عدم ثبوت پر دلائل پیش کرنے ہیں، اور اس ضمن میں دونوں ائمہ کا بیان صریح ہے کہ عدم صحابیت کا تحقق جرح پیش خیمہ ہے، لہذا اگر کسی کی صحابیت متحقق ہو، تو باتفاقِ محدثین اُس پر جرح کی بحث جاری ہی نہ ہوگی، جبکہ ان کے علاوہ یعنی تابعین اور بعد والوں پر جرح کا نفاذ ہوگا، لہذا اس تناظر میں امام دار قطنی اور امام حاکم کے بیان کو ملاحظہ فرمائیں، جنھوں نے اس پر جرح متحقق ہونے کی صراحت کی ہے اور یہ دونوں ہی ائمہ چوتھی صدی ہجری سے تعلق رکھتے ہیں، جبکہ انھوں نے اپنے سے

ما قبل حدیث کے ائمہ کی جرح کا بیان کیا ہے، تو عیاں ہوتا ہے کہ لازماً دوسری اور تیسری صدی کے ائمہ نے مروان پر نقد کی ہوگی، تو ان کے بیانات سے ضمنی طور پر ما قبل صدیوں میں مزید ائمہ کا موقف بھی اُجاگر ہو رہا ہے۔ الغرض ان کے نزدیک مروان کی صحابیت متحقق نہیں تھی، اسی لیے انھوں نے طعن کی بات ذکر کی۔

نیز ہمیں امام حاکم کی دستیاب کتب میں براہِ راست تو مروان کے حوالے سے یہ بات معلوم نہ ہو سکی، تاہم ابن ملقن کی نقل معتمد ہے اور اسی لیے ہم نے یہ بات اُن سے نقل کی۔ لیکن بعد ازاں ہمیں بحمد اللہ امام حاکم کی ایک مزید صریح نص بھی معلوم ہو گئی، چنانچہ انھوں نے مروان پر لعنت سے متعلق چند روایات نقل کرنے کے متصل بعد یہ تبصرہ لکھا ہے، جو کسی صحابہ کے لیے بہر کیف ہر گز نہیں لکھا جاسکتا، چنانچہ یہ اقتباس اہل علم کے لیے توجہ کا حامل ہے۔

قال الحاكم: ليعلم طالب العلم أن هذا بابٌ لم أذكر فيه ثلث ما

روي، وأن أول الفتن في هذه الأمة فتنُهم، ولم يسعني فيما بيني

وبين الله تعالى أن أُخْلِ الكتاب من ذكرهم.

(المستدرک، کتاب الفتن، ۴/ ۵۲۹، تحت الرقم ۸۴۸۵، طبعة العلمية)

۱۱۔ شیخ ابوالفرج عبد الرحمن ابن جوزی حنبلی، متوفی ۵۹۷ھ

ولا يذكر ابن الزبير لكونه معدوداً في الصحابة، ولا مروان بن

الحكم، لكونه بويع له بعد بيعه ابن الزبير، وكان ابن الزبير أولى

منه، فكان هو في مقام غاصب.

(كشف المشكل في حديث الصحيحين، لابن الجوزي، كشف المشكل من

مسند جابر بن سمرة، ۱/ ۴۵۰، الرقم ۵۲۰، طبعة دار الوطن)

۱۲۔ شیخ ابوالحسن علی بن محمد المعروف ابن قطان فاسی، متوفی ۶۲۸ھ

انھوں نے شیخ عبدالحق اشبیلی کی ”کتاب الاحکام“ پر نفیس کتاب لکھی، چنانچہ اس میں ایک مقام پر مروان کی روایت درج ہے، جس پر شیخ اشبیلی نے سکوت اختیار کیا تھا، تاہم ابن قطان نے اس پر نقد کرتے ہوئے مروان بن حکم کے جائے مقال ہونے کی وضاحت کی ہے، جس سے معلوم ہوا کہ اُن کے نزدیک مروان کی صحابیت قطعاً ثابت نہ تھی، اور اسی لیے انھوں نے بقیہ رِوَاۃ کے بجائے صرف مروان کا تعین کرتے ہوئے شیخ اشبیلی کے سکوت اختیار کرنے پر تنقید کی ہے، نیز اسی عبارت میں انھوں نے حدیث بسرة میں بھی مروان ہی کے سبب نزاع کا اشارہ کیا ہے کہ جب عروہ نے براہ راست بسرة رضی اللہ عنہما سے روایت سُن لی، تو مروان کی وجہ سے پیدا ہونے والا نزاع ختم ہوا۔ ان کی عبارت ملاحظہ کریں۔

وذكر من طريق أبي داود عن مروان بن الحكم، قال: قال لي زيد بن ثابت: مالك تقرأ في صلاة المغرب بقصار المفصل، وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ في المغرب بطولي الطولين . الحديث . كذا أورده وسكت عنه، وما مثله صحيح، فإن مروان بن الحكم متوسط بين عروة بن الزبير، وزيد بن ثابت، وهكذا كان الأمر في حديث بسرة في الوضوء من مس الذكر، فقال ابن معين: أبى [. . .] . وانه من رواية مروان ولكن صح أن عروة استثبت في ذلك، بأن سأل عنه بسرة، فصدقت مروان بما قال عنها من ذلك .

(بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، للفاسي، ۵/ ۲۳۱، الرقم ۲۴۴۱،

طبعة دار طيبة)

۱۳۔ شیخ شمس الدین محمد بن احمد ذہبی، متوفی ۷۴۸ھ

قال البخاري: لم ير النبي صلى الله عليه وآله وسلم. قلت: هو تابعي؛ له تلك الأفاعيل. (المغني في الضعفاء، ۲/ ۳۹۷، الرقم ۶۱۶۶)
وله أعمالٌ موبقةٌ. نسأل الله السلامة، رُمى طلحة بسهمٍ، وفعل وفعل. (ميزان الاعتدال، ۴/ ۸۹، الرقم ۸۴۲۲)

۱۴۔ شیخ خلیل بن سیکدی المعروف صلاح الدین علائی، متوفی ۷۶۱ھ

فوقع ما قدره الله تعالى مع اجتهاد كل من الطائفتين، ليقضي الله أمراً كان قدر وقوعه في الأزل. وإن كان اجتهاد علي رضي الله عنه أقرب إلى الحق. وإن أكثر من قام مع طلحة والزبير ممن ليست له صفة. لم يكن مقصده باطناً للاجتهاد الذي هو مأخذ طلحة والزبير. بدليل أن مروان بن الحكم كان من جملة من معهما، وهو الذي باشر قتل طلحة رضي الله عنه. فالمقصود أن الصحابة رضي الله عنهم إنما قاموا مجتهدين فيما نقلوه والإثم منحط عن المجتهد إذا استفرغ جهده. لا فرق فيه بين الدماء وغيرها، وذلك يرفع سمة النقص والغص عن أكابر الصحابة رضي الله عنهم. وبسط الكلام يطول به المقام ويخرج عن المقصود. وفي جميع ما تقدم كفاية لمن نور الله قلبه، ولم يمل به الهوى إلى الانحراف. وبالله التوفيق.

(تحقیق منیف الرتبة لمن ثبت له شرف الصحبة، المسألة في تقرير عدالة الصحابة، الاستدلال بالقياس، الصفحة ۱۰۳-۱۰۴، طبعة الرسالة ودار البشير الأردن)

۱۵۔ شیخ علاء الدین ابن قلیج مغلطائی حنفی، متوفی ۷۷۲ھ

علیٰ هذا أدركنا مشيختنا ما منهم أحد يرى في مسّ الذكر وضوءاً، وإن كان إنما ترك أن يرفع بذلك رأساً؛ لأنّ مروان ليس عنده في حال من يجب القبول من مثله، فإنّ خبر شرطيّ من مروان عن بسرة دون خبره عنها، فإن كان خبر مروان في نفسه عند عروة غير مقبول، فخبر شرطية إتياء عنها بذلك أخرى؛ أن لا يكون مقبولا. (شرح سنن ابن ماجه، للمغلطاي، باب الوضوء من مسّ الذكر، ۱/ ۴۱۱، طبعة نزار)

اور انھوں نے ”الإنابة إلى معرفة المختلف فيهم من الصحابة، (الصفحة ۱۷۹، الرقم ۹۵۳)“ میں مروان کے حوالے سے ابن عبد البر اور امام بخاری کے عدم سماع اور عدم روایت کے بیانات کو بعینہ برقرار رکھا اور یہاں اس کی عدم قبولیت کو بھی واضح کر دیا ہے، چنانچہ اگر ان کے نزدیک مروان کی صحابیت و روایت وغیرہ میں سے کوئی بات بھی متحقق ہوتی، تو وہ یہ کلام ذکر نہیں فرماتے، فندبر۔

۱۶۔ شیخ شمس الدین محمد بن یوسف کرمانی، متوفی ۷۸۶ھ

وهذا من رواية الصحابي عن التابعي، لأن سهلاً صحابي، ومروان تابعي.

(الكواكب الدراري، للكرماني، كتاب التفسير، ۱۷/ ۸۶، الرقم ۴۲۷۸، واللفظ له. وأيضاً في كتاب الوضوء، باب البزاق ونحوه...، ۳/ ۹۹. طبعة التراث)

۱۷۔ شیخ زین الدین ابو الفرج ابن رجب حنبلی، متوفی ۷۹۵ھ

ولعل مسلماً أعرض عن تخريج هذا الحديث لاضطراب إسناده؛ ولأنّ الصحيح عنده: إدخال مروان في إسناده، وهو لا يُجرح له استقلالاً، ولا يحتج بروايته. والله سبحانه وتعالى أعلم. (فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن رجب الحنبلي، كتاب الأذان باب القراءة في المغرب، ۷/ ۲۵، الرقم ۷۶۴، طبعة الغرباء الأثرية)

۱۸۔ شیخ سراج الدین ابو حفص عمر انصاری، المعروف ابن ملقن، متوفی ۸۰۴ھ

وأما مروان فلم تصح له صحبة.

(التوضيح لشرح الجامع الصحيح، كتاب الحج، باب من أشعر وقلّد بذي الخليفة ثم أحرم، ۱۲/ ۳۹، طبعة الأوقاف قطر)

۱۹۔ شیخ شہاب الدین ابو الفضل احمد المعروف ابن حجر عسقلانی، متوفی ۸۵۲ھ

موصوف ”فتح الباري“ میں لکھتے ہیں:

قوله: (عن المسور بن مخرمة ومروان) أي: ابن الحكم، (قالا: خرج) هذه الرواية بالنسبة إلى مروان مرسله، لأنه لا صحبة له، وأما المسور فهي بالنسبة إليه أيضاً مرسله، لأنه لم يحضر القصة.

(فتح الباري شرح صحيح البخاري، للعسقلاني، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، ۵/ ۳۳۳، الرقم ۲۷۳۳، طبعة المعرفة)

اسی کتاب میں دوسرے مقام پر لکھتے ہیں:

وثبت عن مروان أنه قال لما طلب الخلافة فذكروا له بن عمر فقال: ليس بن عمر بأفقه مني، ولكنه أسنّ مني وكانت له صحبة. فهذا اعتراف منه بعدم صحبته، وإنما لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم، وإن كان سماعه منه ممكناً؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم نفى أباه إلى الطائف، فلم يردّه إلا عثمان لما استخلف. وقد تقدمت روايته عن النبي صلى الله عليه وسلم في كتاب الشروط مقرونة بالمسور بن مخزومة ونبّهت هناك أيضاً على أنها مرسلّة، والله الموفق. (فتح الباري، كتاب التفسير، ۸/ ۲۶۰، الرقم ۴۵۹۵)

اسی کتاب میں تیسرے مقام پر لکھتے ہیں:

ولا يعد عثمان ومعاوية ولا بن الزبير لكونهم صحابة، فإذا أسقطنا منهم مروان بن الحكم للاختلاف في صحبته، أو لأنه كان متغلباً بعد أن اجتمع الناس على عبد الله بن الزبير. (فتح الباري، كتاب الأحكام، ۱۳/ ۲۱۲، الرقم ۷۲۲۳)

اور یہی امام عسقلانی دوسری کتاب ”تقريب التهذيب“ میں لکھتے ہیں:

لا تثبت له صحبة. (تقريب التهذيب، الصفحة ۹۳۱، الرقم ۶۶۱۱)

انھوں نے اپنی مؤخر کتاب ”تقريب التهذيب“ میں صرف ”لا تثبت له صحبة“ لکھا ہے اور اس کے علاوہ کسی جرح و تعدیل کو یہاں درج نہیں کیا، تاہم اس کے مطبوعہ نسخے میں قوسین میں غرور کا قول بھی درج ہے اور یہ محققین کا اضافہ ہے، کیونکہ جب اسی مقام کو شیخ البانی نے ملاحظہ کیا تھا، تو انھوں نے ”صحيح سنن أبي داود، (باب الوضوء من مس الذكر، ۱/ ۳۲۸)“ میں اس جگہ کسی قسم کے جرح و تعدیل موجود نہ ہونے کی تصریح کی تھی۔ تو عیاں ہے کہ غرور کا بیان معروف ہونے کی وجہ سے محققین نے یہاں بھی لکھ دیا ہے، حالانکہ عسقلانی نے یہاں کوئی جرح و تعدیل وارد ہی نہیں کی تھی، چنانچہ اس معاملے کے پیش نظر گمان ہے کہ شاید انھوں نے اپنی مؤخر کتاب میں رجال بخاری کو ملحوظ کرتے ہوئے ترجمے پر اکتفا کیا، یا پھر وسعت اطلاع کے سبب انھیں اپنے سابق کیے گئے دفاع پر شرح صدر نہیں رہ سکا، واللہ اعلم۔ یہی امام عسقلانی اپنی تیسری کتاب ”إطراف المسند المعتلي“ میں لکھتے ہیں:

من مسند مروان بن الحكم بن أبي العاص الأموي. ولا تصح له رؤية ولا سماع، حديثه في خامس الكوفيين.

(إطراف المسند المعتلي بأطراف المسند الحنبلي، ۵/ ۲۷۱، الرقم ۵۱۳، دار

ابن كثير)

یہی امام عسقلانی اپنی چوتھی کتاب ”تهذيب التهذيب“ میں لکھتے ہیں:

وروى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا يصح له منه سماع.

(تهذيب التهذيب، ۶/ ۲۲۱، الرقم ۷۷۶۰، طبعة السعودية)

یہی امام عسقلانی اپنی پانچویں کتاب ”الإصابة في تمييز الصحابة“ میں لکھتے ہیں:

وروی عنه من الصحابة: ابن عباس، وجریر البجلي، ومعاوية بن حديج، والسائب بن يزيد، وعبد الله بن الزبير، والنعمان بن بشير، وغيرهم. ومن كبار التابعين: مروان بن الحكم.

(الإصابة، ۶/ ۱۲۲، في ترجمة معاوية بن أبي سفيان، طبعة العلمية)

یہی امام عسقلانی اپنی اسی کتاب کے دوسرے مقام پر لکھتے ہیں:

روی عنه (أي: أبي هريرة) ولده المحرر، بمهمات، ومن الصحابة ابن عمر، وابن عباس، وجابر، وأنس، ووائل بن الأسقع. ومن كبار التابعين: مروان بن الحكم.

(الإصابة في تمييز الصحابة، ۷/ ۳۵۲، في ترجمة أبي هريرة، طبعة العلمية)

یہی امام عسقلانی اسی کتاب کے تیسرے مقام پر لکھتے ہیں:

وقصة إسلام أبيه ثابتة في الفتح لو ثبت أن في تلك السنة مولده لكان حينئذ ممیزاً، فيكون من شرط القسم الأول، لكن لم أر من جزم بصحبته، فكأنه لم يكن حينئذ ممیزاً، ومن بعد الفتح أخرج أبوه إلى الطائف وهو معه، فلم يثبت له أزيد من الرؤية.

(الإصابة في تمييز الصحابة، ۱۰/ ۳۸۹، طبعة هجر القاهرة)

یہی عسقلانی چھٹی کتاب ”نزهة السامعين في رواية الصحابة عن التابعين“ میں لکھتے ہیں:

مروان بن الحكم، روى عنه سهل بن سعد (الساعدي الصحابي).

(نزهة السامعين، الصفحة ۵۳، الرقم ۱۷، طبعة دار الهجرة)

۲۰۔ شیخ بدرالدین ابو محمد محمود عینی حنفی، متوفی ۸۵۵ھ

ان کی متعدد نصوص اس بارے میں بیان ہوئی ہیں، جن میں سے کچھ امور کی وضاحت کتاب میں مختلف مقامات پر منتشر بیان ہوئی، تاہم بیانات کو یکجا پیش کیا جا رہا ہے۔ آپ ”عمدة القاري“ میں بیان کرتے ہیں:

أن هذا الحديث من مراسيل الصحابة، رضي الله تعالى عنهم، قاله صاحب التلويح. وقال: لأن سنه كان في الحديبية أربع سنين، وأما مروان فلم تصح له صحبة. وفيه: أن مروان من أفراد. وفيه: رواية التابعي عن التابعي عن الصحابي وعن التابعي أيضاً.

(عمدة القاري، كتاب الحج، باب من أشعر وقلد بذی الخليفة ثم أحرم، ۱۰/ ۵۳، الرقم ۱۶۹۴، طبعة العلمية)

اور یہی امام عینی ”مغاني الأخبار“ میں لکھتے ہیں:

مروان بن الحكم بن أبي العاص أمية: أبو عبد الملك الأموي المدني، لا تثبت له صحبة. قال ابن حبان: معاذ الله أن يحتج به.

(مغاني الأخبار في شرح أسامي رجال معاني الآثار، ۳/ ۵۵۴، الرقم ۵۸۵)

جبکہ اپنی کتاب ”نخب الأفكار“ میں تصریح لائے ہیں:

ولم يصح له سماع من النبي عليه السلام، ولا رآه.

(نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، كتاب الكراهة،

باب رواية الشعر...، ۱۴/ ۲۵)

٢١- شيخ احمد بن اسماعيل بن عثمان المعروف كوراني خفي، متوفى ٨٩٣هـ

(أن مروان) هو ابن الحكم، ولد في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وليس له صحبة، فالحديث عنه مرسل.

(الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري، أبواب العتق، باب من ملك من العرب رقيقاً...، ١٨٧/٥، الرقم ٢٥٣٩، طبعة دار إحياء التراث)

٢٢- شيخ شمس الدين عبد الرحمن سخاوي، متوفى ٩٠٢هـ

(نقل من الترمذي) وقال عَقَبَه: وهذا الحديث يرويه رجلٌ من الصحابة: وهو سهلٌ، عن رجلٍ من التابعين: وهو مروان.

(فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، باب: الأكابر الذين يروون عن الأصاغر، ١٢٧/٤، طبعة دار المنهاج)

٢٣- شيخ جلال الدين عبد الرحمن سيوطي شافعي مصري، متوفى ٩١١هـ

وأن الرواية عنهما بدون الصحابة مرسلة، فلم يصب من أخرجه من أصحاب الأطراف في مسند المسور أو مروان، خصوصاً أن مروان لا صحبة له.

(التوشيح شرح الجامع الصحيح، كتاب الشروط، الباب الأول، ١٨٤٧/٥، الرقم ٢٧١١، طبعة الرشد)

فيه رواية سهل: وهو صحابيٌّ، عن مروان: وهو تابعيٌّ، عن زيد بن ثابت: وهو صحابيٌّ، كذا قال البخاري والترمذي، فجزمًا بأن مروان تابعيٌّ، وقال البخاري: لم ير النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وذكره ابن عبد البر في (كتاب) الصحابة، ورجَّح ابن حجر الأول؛

لأنه وإن ولد في عهده صلى الله عليه وآله وسلم عام أحد أو الخندق، فإنَّ أباه نفاه صلى الله عليه وآله وسلم إلى الطائف، فلم يجئ منها إلَّا في خلافة عثمان، فلم يحصل لمروان رؤية.

(التوشيح، كتاب التفسير، باب: لا يستوي القاعدون من المؤمنين...، ٢٨٢٠/٦، الرقم ٤٥٩٢، طبعة الرشد)

قال ابن كثير: صحابيٌّ عند طائفة كثيرة؛ لأنه ولد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وتوفي وله ثماني سنين. وقال غيره: مختلف في صحبته، ولد بعد الهجرة بستين أو نحوهما، ولم يحصل له رواية؛ لأنه خرج مع أبيه إلى الطائف، فأقام بها.

(حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، ١/٢٣٤، الرقم ٢٥٨، طبعة عيسى البابي الحلبي، واللفظ له، وأيضاً في دُرِّ السَّحابة فيمن دخل مصر من الصحابة، للسيوطي، الصفحة ١٠٩، الرقم ٢٥٥، مكتبة القيمة القاهرة)

٢٤- شيخ احمد بن محمد المعروف شهاب الدين قسطلاني مصري، متوفى ٩٢٣هـ

(قال أخبرني) بالافراد (عروة بن الزبير) بن العوام (أنه سمع مروان) بن الحكم، ولا صحبة له. (إرشاد الساري شرح صحيح البخاري، ٤/٤٣١)

وقال أيضاً في مقام آخر: ولا يثبت له صحبة. (إرشاد الساري شرح صحيح البخاري، ٣/١٣٠)

۲۵۔ شیخ الاسلام زین الدین ابویحییٰ زکریا انصاری مصری شافعی، متوفی ۹۲۶ھ

(أن مروان بن الحكم) لم يصح له سماعٌ من النبي صلى الله عليه وآله

وسلم، ولا صحبة.

(منحة الباري بشرح صحيح البخاري، كتاب فرض الخمس، باب إذا بعث

الامام رسولاً في حاجة...، ۶/ ۲۴۲، الرقم ۳۱۳۱، طبعة الرشد)

۲۶۔ شیخ ابو عبد اللہ محمد بن عبد الباقي زرقانی مالکی، متوفی ۱۱۲۲ھ

(مروان بن الحكم) بن أبي العاص بن أبي أمية الأموي المدني: لا

يثبت له صحبة.

(شرح الزرقاني على الموطأ، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مسّ الفرج،

الصفحة ۷۹، طبعة قديمة من المطبعة الخيرية)

مبحث ثالث

محدثین کی قبول روایات اورائمہ کے توثیقی بیانات، نقد و تجزیہ

تمہیدی گفتگو

اور یہاں تک وہ کلام تھا، جو کتاب کی تشنگی مٹانے کا متقاضی تھا، اسی لیے ہم نے مقدماً اسے بیان کر دیا ہے، اب ذرا کچھ ہاتھ مروان کی حقیقت اُجاگر کرنے کے لیے بھی ہو جائیں، تو مناسب ہے، کیونکہ اس کی روایات صحاح و سنن میں داخل ہو چکیں، اسی لیے آل مروان کے گرویدہ اس معاملے کو لے کر دندناتے پھرتے ہیں، کہ جب محدثین کی نگاہوں میں مروان ثقہ اور حدیث میں سچا تھا، تو بعد والوں کو بھلا کیا قیامت پڑی ہے کہ وہ صدیوں بعد اس کے عیوب ذکر کر رہے ہیں۔ تو جناب من! ٹھنڈے مزاج سے غور ہو، تو ہم کچھ عرض کرتے ہیں کہ واقعی آپ کا اتنا بیان تو درست ہے کہ کئی محدثین نے اس کی روایت نقل کر کے آپ جیسوں کو قیل و قال کی راہ فراہم کر دی، لیکن ہمارے نزدیک اُن کی نقل اُسی وقت حجتِ قاطعہ ہوگی، جب کہ اس کے خلاف پر قوی دلائل و شواہد موجود نہ ہوں، نیز وہ معاملہ قابلِ قبول بھی ہو، لیکن مروان کے معاملے میں نہ تو صریح دلائل محدثین کی موافقت کر رہے ہیں، اور نہ ہی اُس کا کردار اس قابل ہے کہ اُسے ثقاہت کی ڈگری دے کر راہِ فرار دی جائے۔

اور جہاں تک صدیوں بعد اس بارے میں بحث کی بات ہے، تو اس بارے میں ہمارا عذر آپ کو بھی قبول ہو گا، کیونکہ ہم مشیتِ الہی کے پیش نظر پیدا ہی اس صدی میں ہوئے، اسی لیے مجبوراً بحث بھی اسی زمانے میں رہتے ہوئے کریں گے، کہ ہمارا ماضی میں جانا تو محال ہے، اس لیے ہمیں اسی صدی میں بحث کرنے کی اجازت مرحمت فرمائیں، البتہ اتنا ضرور تھا کہ اگر ہم بالفرض اُس زمانے میں پیدا ہوتے اور اللہ تعالیٰ ﷻ نے توفیق بخشی ہوتی، تو ضرور آج ہماری تردیدی آمحاث کو آپ صدیوں قبل لکھی گئی کتب کی صورت میں پڑھ رہے ہوتے، خیر یہ تفتن تھا، پس اب سنجیدگی کے ساتھ بیان ہونے والی تفصیل ملاحظہ فرمائیں اور پھر انصاف کے

تقاضوں پر عمل پیرا ہو کر جو موقف اپنانا چاہیں، آپ کی مرضی، کیونکہ ”وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّیُّهَا“ (سورۃ البقرہ ۲: ۱۴۸)۔ پس ہم اللہ تعالیٰ جبارِ کمال کی مدد و توفیق سے اس بارے میں حقائق پیش کر رہے ہیں؛ جن پر غور و تفکر سے راہِ حق کا تعین سہل ہو گا۔ فأقول وبالله نستعین، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

محدثین کے یہاں مروان کی روایات

چونکہ محدثین نے اس کی مرویات کو صحاح و سنن میں جگہ دی، اسی وجہ سے اس کا کردار ناقدین کی دسترس سے بالاتر رہا کہ جب صحاح کے اکابر ائمہ نے اُس کی روایات قبول کر لیں، تو بعد والوں کے نزدیک جرح کے عناصر معدوم ہو گئے اور انھوں نے اس معاملے میں مزید تحقیق کو اہمیت نہ دی، اسی لیے مروان کی ثقاہت کا ڈنکا بجتار ہا اور جرح کے باب میں اس پر قابلِ ذکر انگشت نمائی کی جسارت نہیں کی جاسکی، لیکن ہمیں بصد احترام اختلاف ہے اور یہ ہمارا علمی و اخلاقی حق ہے، جسے محبتِ اہل بیت کی وجہ سے نہیں، بلکہ علمی تقاضوں اور اظہارِ حق کی بنیاد پر اختیار کیا جا رہا ہے۔

چنانچہ پہلی بات تو یہ ہے کہ محض روایات کے اندراج سے مروان کی ثقاہت وعدالت کا نتیجہ برآمد کر لینا خالص جبر و تحکم اور علمائے حدیث کے اُسلوب و مزاج سے ناواقفیت کی دلیل ہے کہ کسی فرد سے مطلق قبولِ روایت کا معاملہ اور بات ہے اور فی نفسہ اُس کی ثقاہت وعدالت کی گواہی دینا اور بات ہے، چنانچہ صحاحِ ستہ میں بیسیوں ایسے رُواۃ موجود ہیں، جو قدری، خارجی اور غالی رافضی ہیں، لیکن اس کے باوجود اُن کی روایات کو قبول کر لیا گیا، تو اس طرح کرنے سے فی نفسہ اُن کے عقائد و معمولات کی بھلا کس محدث و امام نے تائید کر دی ہے؟ پس ان اُمور میں بہت فرق ہے، جو اہل علم خوب جانتے ہیں، لہذا ہمارے نزدیک مروان سے محدثین کا چنیدہ روایات کو

قبول کرنا بھی اسی قبیل سے ہے اور بایں ہمہ اُسے عدل و توثیق کے مراتب پر تو کسی ایک بھی محدث نے ہرگز فائز نہیں کیا، فند بر۔

اور اگر یہ معاملہ قبول نہ کیا جائے تو پھر ائمہ صحاح و سنن کا اس کی مرویات قبول کر لینا ہر گز حجت و دلیل نہیں رہتا، کیونکہ اس کے برعکس قوی و معتمد دلائل موجود ہیں۔ بہر حال مروان اس لائق ہر گز نہ تھا کہ اُس سے احادیث نبوی جیسے عظیم سرمایہ کو قابل اعتماد سمجھ کر قبول کیا جاتا کہ اُس کے اعمال و افعال کسی سے پوشیدہ نہیں، اُس کی حرکتیں سب پر آشکار، اُس کے دامن پر صحابہ و تابعین کو شہید کرنے کے داغ ہیں، لوٹ مار، غصب اور حکومتی دبدبے کی آڑ میں کیے گئے کر قوت تاریخ کی کتب میں بھرے پڑے ہیں۔

صاحب ”صَحِيح مُسْلِم“ امام قشیری رَحِمَہُ اللہ کی مروان سے براءت

اگرچہ بیشتر محدثین نے مروان کی روایات کو قبول کر لیا، لیکن بایں ہمہ امام مسلم رَحِمَہُ اللہ نے اپنی ”صحیح“ میں اس کی کسی روایت کو درج نہیں کیا ہے اور اگر کہیں سندی ضرورت محسوس بھی ہوئی، تو وہاں سند میں کسی اور سے استناد کرتے ہوئے روایت درج کی، انھوں نے مروان کا ذکر سند کے تسلسل میں لانا ہی گوارا نہیں کیا ہے، پس انھوں نے اس معاملے میں اپنی کنیت ”ابو الحسنین“ کے مطابق حسین ہونے کا حق ادا کر کے اہل ایمان کے قلوب کو سکون بخشا، اللہ تعالیٰ عَزَّوَجَلَّ انھیں جزائے خیر نصیب فرمائے۔ نیز ”صحیحین“ بلکہ صحاحِ ستہ کے ائمہ میں سے آپ تنہا ہیں، جنھوں نے مروان سے جُزوی یعنی متابعت تک میں تمسک نہیں کیا ہے۔

چنانچہ صحیحین کے حوالے سے امام حاکم ”تسمیۃ من أخرجهما البخاری و مسلم وما انفرد كل واحد منهما، (الصفحة ۲۳۷، الرقم ۱۶۹۶، دار الجنان)“ میں لکھتے ہیں:

جن سے صرف بخاری نے روایت لی، اُن میں ایک مروان بن الحکم ہے، انتہی!

اسی طرح دارقطنی نے ”ذکر أَسْمَاءِ التَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِنْ صَحَّتِ رَوَايَتُهُ عَنْ الثَّقَاتِ عِنْدَ الْبُخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ، (الصفحة ۳۵۵، الرقم ۱۰۸۵)“ میں اسے صرف بخاری کے رجال میں درج کیا ہے، جس سے امام حاکم کے بیان کی تائید ہوتی ہے، نیز شیخ احمد بن علی بن منجویہ، متوفی ۴۲۸ھ نے ”رجال صحيح مسلم“ میں مروان بن حکم کا سرے سے ذکر ہی نہیں کیا، تو اس سے بھی واضح ہے کہ مروان اُن کے رجال میں سے نہیں، فافہم۔

امام ابن حبان رَحِمَہُ اللہ کا مروان اینڈ سمر کی مرویات سے پناہ مانگنا

امام محمد بن حبان، بسُتی، متوفی ۳۵۴ھ کا مروان کی مذمت میں جامع قول بایں کلمات موجود ہے:

عائِدُ بِاللّٰهِ اَنْ نَحْتَجَّ بِخَيْرٍ رَوَاهُ مَرْوَانُ بْنُ الْحَكَمِ وَذَوُوهُ فِي شَيْءٍ مِنْ كُتُبِنَا، لَا تَأْتِيَنَا لَاحْتِجَاجٍ بَغَيْرِ الصَّحِيحِ مِنْ سَائِرِ الْأَخْبَارِ، وَإِنْ وَافَقَ ذَلِكَ مَذْهَبَنَا، وَلَا نَعْتَمِدُ مِنَ الْمَذَاهِبِ إِلَّا عَلَى الْمُتَنَزِّعِ مِنَ الْأَثَرِ، وَإِنْ خَالَفَ ذَلِكَ قَوْلَ أَئِمَّتِنَا، وَأَمَّا خَيْرُ بُسْرَةِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ، فَإِنَّ عُرْوَةَ بْنَ الزُّبَيْرِ سَمِعَهُ مِنْ مَرْوَانَ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ بُسْرَةَ، فَلَمْ يَقْنَعْهُ ذَلِكَ حَتَّى بَعَثَ مَرْوَانُ شُرْطِيًّا لَهُ إِلَى بُسْرَةَ فَسَأَلَهَا، ثُمَّ آتَاهُمْ فَأَخْبَرَهُمْ بِمِثْلِ مَا قَالَتْ بُسْرَةَ، فَسَمِعَهُ عُرْوَةَ ثَانِيًا عَنْ الشُّرْطِيِّ، عَنْ بُسْرَةَ، ثُمَّ لَمْ يَقْنَعْهُ ذَلِكَ حَتَّى ذَهَبَ إِلَى بُسْرَةَ فَسَمِعَ مِنْهَا، فَالْخَبَرُ عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ بُسْرَةَ مُتَّصِلٌ لَيْسَ بِمَنْقُطَعٍ، وَصَارَ مَرْوَانُ وَالشُّرْطِيُّ كَأَمَّا عَارِيتَانِ يَسْقُطَانِ مِنَ الْإِسْنَادِ. (۴۴)

ترجمہ: ہم اس بارے میں اللہ تعالیٰ جل جلالہ کی پناہ مانگتے ہیں کہ مروان بن حکم اور اس کی ذریت سے منقول روایات کو اپنی کتب میں بطور حجت درج کریں، کیونکہ ہمارے نزدیک روایات میں سے صحیح کے علاوہ سے تمسک کرنا حلال نہیں؛ خواہ وہ ہمارے (فقہی) مذہب کے موافق ہی کیوں نہ ہو، اور ہم (دیگر فقہی) مذہب میں سے بھی ایسے ہی آثار پر اعتماد کرتے ہیں؛ خواہ وہ ہمارے ائمہ کے موقف کے برخلاف ہی کیوں نہ ہوں، چنانچہ حضرت بُرۃ بنی النخع کی وہ روایت؛ جسے ہم نے ابھی ذکر کیا، تو اسے عروۃ بن زبیر نے مروان بن حکم سے اور اُس نے حضرت بُرۃ سے سنا، لیکن اُسے (مروان کو) اطمینان نہیں ہوا، پس مروان نے اپنے سپاہی کو دوبارہ حضرت بُرۃ کے پاس دریافت کرنے کے لیے بھیجا، تو اُس نے آکر حضرت بُرۃ کے بیان کے مطابق خبر دی، پس عروۃ نے اس روایت کو دوسری مرتبہ سپاہی سے اور اُس نے حضرت بُرۃ سے سنا، پھر بھی اُسے اطمینان نہ ہوا، تو وہ (مروان) خود حضرت بُرۃ کے پاس جا پہنچا اور اُن سے روایت سنی، پس ایسی صورت میں عروۃ نے بھی (مروان کے ساتھ موجود ہوتے ہوئے) حضرت بُرۃ سے یہ روایت خود سُنی لی، تو یوں روایت متصل ہوئی، منقطع نہیں، اور اب مروان اور وہ سپاہی گویا عاریت (کی چیز) تھے، جنہیں (بعد ازاں) سند میں ساقط کر دیا گیا۔

شیخ ابن حبان کا مذکورہ بالا تفصیلی اقتباس اپنے مضمون میں بالکل واضح ہے، چنانچہ انھوں نے جس جرأت و حق گوئی کے ساتھ مروانیات سے اعراض کیا، بلاشبہ وہ لائق تحسین ہے، نیز انھوں نے صحاح میں مذکور اس کی مرکزی روایت کی قلعی بھی کھول کر رکھ دی، جس میں اس کے سماع کو عاریتی قرار دے کر خارج کیا گیا ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مروان کی روایات قبول کرنا

علم حدیث میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا نام محتاج تعارف نہیں، ان کی کتاب دنیا کی فائق ترین کتب میں سے ایک ہے، ان کی خدمات شریفہ واقعی سنہری حروف سے لکھے جانے کی حق دار ہیں، لیکن بہر طور وہ انسان تھے اور بندہ اپنی تمام تر کاوشوں کے باوجود علم کامل کا دعویٰ نہیں کر سکتا اور نہ ہی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سمیت کسی شخصیت نے ایسا کیا ہے، اسی لیے امام بخاری سے کچھ معاملات میں علمی سقم واقع ہوئے، جس پر صدیوں سے اکابر محدثین نے تنبیہات بیان بھی کی ہیں، اور ہمارے نزدیک مروان سے اُن کا روایات قبول کرنا اسی قبیل سے ہے، اگرچہ آپ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی چنیدہ روایات کو متابعات میں ہی درج کیا ہے، تاہم معاملے کی حساسیت نے اس کے سبب بھی تشویش پیدا کر دی ہے۔

الغرض ہم اس باب میں تنہا نہیں، ہم سے صدیوں قبل شیخ ابو بکر اسماعیلی، دارقطنی وغیرہ بھی اس معاملے میں امام بخاری پر نقد کر چکے، جس کی کچھ تفصیل آرہی ہے، جبکہ شارحین بخاری میں سے تو اکثر مروان کے بارے میں لب کشائی سے انماض کرتے دکھائی دیتے ہیں، لہذا انھوں نے رجال بخاری میں سے ہونے کے سبب مروان پر صرف واجبی سا کلام کر کے آگے کی راہ لی، اور عسقلانی سمیت بعض نے توجیہات بیان کرنے کی کوشش ضرور کی، لیکن:

أولاً: وہ بہت کاوشوں کے باوجود اس میں کما حقہ کامیاب و کامراں نہیں ہو سکے۔

ثانیاً: انھیں خود بھی مضبوط و قوی دلائل میسر ہی نہیں آ سکے، اسی لیے انھوں نے بخاری کے اُس سے تمسک کرنے کو ہی دلیل بنا کر پیش کر دیا ہے اور اس کے علاوہ اُن کے یہاں کوئی خاطر خواہ تفصیل فراہم نہیں کی جاسکی۔ چنانچہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ رجال بخاری کی مجموعی ثقاہت تو مسلم ہے، تاہم اس میں بعض لوگوں کا استثناء بہر حال ملحوظ رکھنا ہو گا اور ہمارے

نزدیک مروان کا تعلق اسی مستثنیٰ رجال سے ہے، چنانچہ یہ ایسا راوی ہے، جس کی روایات کو اصولاً قبول ہی نہیں کرنا چاہیے تھا اور اگر متقدمین میں سے کسی نے بہ امر مجبوری یا کسی اور سبب سے کر بھی لیا، تو بعد والوں پر لازم تھا کہ وہ عذر خواہی کرنے کے بجائے حقیقت واضح کرتے ہوئے معاملے کو اجاگر کرتے، پس ایسا کرنے سے نہ تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی شان میں کوئی کمی واقع ہوتی اور نہ ہی ان کی صحیح کا مرتبہ متاثر ہوتا، کیونکہ اہل سنت کے نزدیک امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور ان کی کتاب دونوں ہی کے بارے میں عصمت کا تو کوئی بھی مدعی نہیں۔

اور یہاں ضمنی طور پر اس وہم کا ازالہ بھی ضروری ہے کہ بعض شارحین نے بیان کیا ہے کہ امام بخاری نے مروان کی روایات کو تنہا درج نہیں کیا، بلکہ اسے مسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہما کے ساتھ ملا کر لائے ہیں، جبکہ حقیقت میں ہر جگہ پر ایسا نہیں، کیونکہ اگر اس سے عروۃ رحمۃ اللہ علیہ والی سند ہی مراد ہو کہ اُس میں امام بخاری نے ایسا کیا ہے، تو بھی یہ معاملہ درست نہیں، کیونکہ ”صحیح البخاری: کتاب الأذان، باب القراءة في المغرب، (الرقم ۷۶۴)۔ کتاب فضائل الصحابة، باب مناقب الزبير بن العوام، (الرقم ۳۷۱۷-۳۷۱۸)“ کے تین مقامات پر عروۃ کی سند سے روایات موجود ہیں، لیکن ان میں مسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہما کا ذکر نہیں، جبکہ بقیہ دیگر افراد کی آسانید میں تو صرف مروان کا ہی ذکر ہے، لہذا امام بخاری نے بیشتر مقامات پر تو عروۃ کی سند میں دونوں کو ملا کر بیان کیا ہے، لیکن التزاماً ہر مقام پر ایسا نہیں کیا گیا، فافہم۔

امام بخاری اور امام احمد کے عروۃ سے منقول توثیقی کلمات

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”التاریخ الكبير“ میں لکھا ہے:

نا محمد بن سعيد، قال: نا علي ابن مسهر، عن هشام بن عروة، عن أبيه قال:

أخبرني مروان بن الحكم قال: فلا إخاله (أو: أخاله) يُتهم علينا.

قَالَ: أَصَابَ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ رُعَافٌ شَدِيدٌ حَتَّى حَبَسَهُ عَنِ الْحُجَّ، فَأَوْصَى سَنَةَ الرُّعَافِ، فَدَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ، فَقَالَ لَهُ: اسْتَخْلِفْ. قَالَ: وَقَالُوهُ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: وَمَنْ؟ فَسَكَتَ، ثُمَّ دَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ آخَرُ، قَالَ: أَحَسْبُهُ ابْنُ الْحَكَمِ فَقَالَ: اسْتَخْلِفْ. قَالَ: قَالُوهُ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: وَمَنْ؟ قَالَ: فَسَكَتَ، قَالَ: لَعَلَّهُمْ قَالُوا الزُّبَيْرُ بْنُ الْعَوَّامِ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّهُ لَخَيْرُهُمْ مَا عِلِمْتُ وَإِنْ كَانَ لِأَحَبَّهُمْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ». (۳۵)

ترجمہ: ہشام بن عروۃ نے اپنے والد (عروۃ بن زبیر رضی اللہ عنہما) سے بیان کیا ہے کہ مجھے مروان بن حکم نے خبر دی: میں گمان نہیں کرتا کہ وہ (مروان) ہمارے معاملے میں بات گھڑے گا کہ ایک سال عثمان رضی اللہ عنہ کو شدید نکسیر جاری ہو گئی، حتیٰ کہ (اس کی وجہ) سے وہ حج پر نہیں جاسکے، تو اس بیماری والے سال انھوں نے (حج کی ادائیگی اور معاملات کی دیکھ بھال کے لیے) وصیت فرمائی، اسی اثنا میں ایک قریشی شخص حاضر ہوا اور آپ سے عرض کی: کسی کو نائب بنادیں، تو آپ رضی اللہ عنہ نے پوچھا: کیا لوگ ایسا کہہ رہے ہیں؟ تو اس شخص نے عرض کی: جی ہاں۔ تب

۳۵۔ التاريخ الكبير، للبخاري، ۳۶۷/۷، الرقم ۱۵۷۹، واللفظ له. التاريخ الكبير، لابن أبي خيثمة، ۳۱۷/۱،

الرقم ۱۱۵۰، و ۸۷۳/۲، الرقم ۳۶۹۱. ذكره ولا أخاله يتهم علينا، بدون قصة. وفي مقام آخر، ۶۱/۲،

الرقم ۱۷۷۲، ذكر القصة مختصراً. معجم الصحابة، للبغوي، ۴۳۰/۲، الرقم ۷۹۸. تاريخ دمشق، لابن

عساکر، ۲۳۴/۵۷.

آپ نے پوچھا: پھر کسے بنایا جائے؟ تو اس پر وہ خاموش ہو گیا۔ اس کے بعد ایک اور شخص آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ وہ (راوی) کہتے ہیں: میرے خیال میں وہ ابن حکم تھا۔ پس اُس نے عرض کی: کسی کو نائب بنادیں، تو آپ ﷺ نے پوچھا: کیا لوگ ایسا کہہ رہے ہیں؟ تو اُس نے عرض کی: جی ہاں۔ تب آپ نے پوچھا: پھر کسے بنایا جائے؟ تو وہ بھی خاموش ہو گیا۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا: شاید لوگ زبیر بن عوام کے بارے میں کہہ رہے ہیں؟ عرض کی گئی: جی ہاں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اُس ذات کی قسم! جس کے قبضے میں میری جان ہے، بیشک میرے علم کے مطابق وہ اُن لوگوں میں سے بہترین ہیں، نیز وہ تو رسول اللہ ﷺ کے نزدیک بھی لوگوں میں سے محبوب تھے۔ آپ ﷺ نے یہ بات تین مرتبہ ارشاد فرمائی۔

روایت کی علمی و استنادی حیثیت

اس عبارت کی وضاحت سے قبل امام بخاری کے ایراد سے متعلق کچھ باتوں پر توجہ کرنا ضروری ہے، چنانچہ امام دارقطنی کا قول پیش نظر رہے، جو مجموعی صورت حال واضح کر رہا ہے:

قال الدارقطني: أخرج البخاري حديث مروان عن عثمان في فضيلة الزبير، وقد اختلف في لفظه علي بن مسهر وأبو أسامة. قلت: البخاري أخرجه من حديث علي بن مسهر وأبي أسامة جميعاً، وليس بينهما تباین يوجب تعليلاً، كما سيأتي في مناقب الزبير إن شاء الله تعالى. (۴۶)

ترجمہ: دارقطنی نے کہا: امام بخاری نے مروان کی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے فضیلتِ زبیر رضی اللہ عنہ والی روایت کو درج کیا ہے اور اس کے کلمات میں ”علی بن مسهر“ اور ”ابو اسامہ“ کے یہاں کچھ اختلاف ہے۔ میں (عسقلانی) کہتا ہوں: ان دونوں کے یہاں ایسا کوئی تضاد نہیں، جس کی وجہ سے کوئی علت (وفساد) لازم آئے، جیسا کہ عنقریب ”مناقبِ زبیر“ میں بیان آئے گا، ان شاء اللہ۔

اس میں امام دارقطنی نے فضیلتِ زبیر رضی اللہ عنہ کی روایت کے طرق میں کلمات کے اختلاف کا اشارہ کیا ہے، جس سے ہماری آئندہ بحث متعلق ہے، چنانچہ ان کے بیان سے ہمیں قوی تائید حاصل ہو رہی ہے، البتہ اس کے بعد حافظ عسقلانی نے جو ذکر کیا ہے کہ ان کی روایات میں کوئی فسادِ علت نہیں، جیسا کہ وہ آئندہ مناقبِ زبیر کے ضمن میں بیان کریں گے، تو اس معاملے میں عسقلانی کو تسامح ہو گیا ہے، کیونکہ انھوں نے جب اُس مقام پر شرح کی، تو اس علت کا تعلق ہشام بن عروہ کی دوسری روایت کے ضمن میں بیان کر دیا، جو مروان سے نہ تو منقول ہے اور نہ اس سے کوئی تعلق ہے، بلکہ یہ تو فضیلتِ زبیر رضی اللہ عنہ میں مستقل اور الگ روایت ہے، پس وہ روایت یہ ہے، جس کے ضمن میں حافظ عسقلانی تسامح کا شکار ہوئے:

حدثنا أحمد بن محمد، أخبرنا عبد الله، أخبرنا هشام بن عروة، عن أبيه، عن عبد الله بن الزبير، قال:

كُنْتُ يَوْمَ الْأَحْزَابِ جُعِلْتُ أَنَا وَعُمَرُ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ فِي النَّسَاءِ، فَظَنَرْتُ فَإِذَا أَنَا بِالزُّبَيْرِ عَلَى فَرَسِهِ، يَخْتَلِفُ إِلَى بَنِي قُرَيْظَةَ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، فَلَمَّا رَجَعْتُ قُلْتُ: يَا أَبَتِ رَأَيْتَكَ تَخْتَلِفُ؟ قَالَ: أَوْهَلْ رَأَيْتَنِي يَا بُنَيَّ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «مَنْ يَأْتِ بَنِي قُرَيْظَةَ فَيَأْتِيَنِي بِخَبَرِهِمْ». فَأَنْطَلَقْتُ، فَلَمَّا

رَجَعْتُ جَمَعَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبُويَهُ فَقَالَ: «فِدَاكَ أَبِي وَأُمِّي».^(۳۷)

لہذا اس روایت کے جملے ”وَعُمَرُ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ فِي النِّسَاءِ“ کے ضمن میں عسقلانی نے علی بن مسہر کے طریق اور ادراج کی بابت کلام کیا ہے، حالانکہ دارقطنی کا بیان اس کے بجائے ما قبل ”أخبرني مروان بن الحكم، قال: أصاب عثمان بن عفان رعا ف شديد“ والی روایت سے متعلق تھا اور انھیں دوسرا سہو یہ لاحق ہوا کہ انھوں نے ”ہدی الساری“ میں خود علی بن مسہر اور ابواسامہ کے حوالے سے امام بخاری کی روایت درج کرنے کا ذکر کیا ہے، لیکن جب مناقب زبیر رضی اللہ عنہ میں شرح لکھنے لگے، تو بھول گئے کہ ”بنی قرظہ“ والی سابق روایات تو ان دونوں میں سے کسی سے بھی بخاری میں منقول ہی نہیں، بلکہ اس مقام پر ان دونوں سے یہی ”رعا ف شديد“ والی روایات ہی بیان ہوئی ہیں، البتہ امام مسلم نے علی بن مسہر اور ابواسامہ سے یہی بنی قرظہ والی روایت ”فضائل طلحہ وزبیر“ میں نقل کی، جس کے بعد ادراج کا بیان ہوا، تو غالباً اسی اشتباہ کی وجہ سے انھوں نے دونوں روایات کو یکساں گمان کر لیا، حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے، پس عسقلانی کا سابق تعلیل والا بیان سہو پر مبنی ہے۔

الغرض امام بخاری نے ”تاریخ“ میں ”محمد بن سعید“ کے طریق سے روایت کو حسبِ بالا کلمات سے درج کیا ہے، تاہم اسی روایت کو جب وہ ”صحیح بخاری“ میں ”خالد بن مخلد“ کے طریق سے لائے، تو اس میں ”فَلَا إِحَالُهُ يُتَّهَمُ عَلَيْنَا“ اور ”قَالَ: أَحْسَبُهُ ابْنَ الْحَكَمِ“ کے کلمات نہیں ہیں، چنانچہ ”صحیح“ کی روایت یوں ہے:

حدثنا خالد بن مخلد: حدثنا علي بن مسهر، عن هشام بن عروة، عن أبيه قال: أخبرني مروان بن الحكم قال:

أَصَابَ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رُعَافٌ شَدِيدٌ سَنَةَ الرُّعَافِ حَتَّى حَبَسَهُ عَنِ الْحَجِّ وَأَوْصَى، فَدَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ قَالَ: اسْتَخْلِفْ، قَالَ: وَقَالُوهُ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: وَمَنْ؟ فَسَكَتَ، فَدَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ آخَرُ - أَحْسَبُهُ الْحَارِثَ - فَقَالَ: اسْتَخْلِفْ. فَقَالَ عُثْمَانُ: وَقَالُوا؟ فَقَالَ: نَعَمْ، قَالَ: وَمَنْ هُوَ؟ فَسَكَتَ، قَالَ: فَلَعَلَّهُمْ قَالُوا إِنَّهُ الزُّبَيْرُ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: أَمَّا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّهُ خَيْرُهُمْ مَا عَلِمْتُ، وَإِنْ كَانَ لَا حَبَّهُمْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

حدثني عبيد بن إسماعيل: حدثنا أبو أسامة، عن هشام: أخبرني أبي: سمعت مروان:

كُنْتُ عِنْدَ عُثْمَانَ أَنَا هُوَ رَجُلٌ فَقَالَ: اسْتَخْلِفْ، قَالَ: وَقِيلَ ذَاكَ؟ قَالَ: نَعَمْ، الزُّبَيْرُ، قَالَ: أَمَّا وَاللَّهِ إِنَّكُمْ لَتَعْلَمُونَ أَنَّهُ خَيْرُكُمْ ثَلَاثًا.^(۳۸)

اس میں دیکھا جاسکتا ہے کہ امام بخاری نے ”صحیح“ میں اس روایت کو اپنی دو مختلف آسانید کے ساتھ مفصلاً و مختصراً درج کیا ہے، چنانچہ دونوں میں ہی عروۃ رضی اللہ عنہا اس کے مرکزی روای ہیں، لیکن ان مقامات پر سرے سے مزمومہ توثیق کا شائبہ تک موجود نہیں، بلکہ ”تاریخ“ کی جس روایت کے متن میں راوی کے نزدیک ”ابن حکم“ کا بیان ہوا تھا، وہ معاملہ بھی یہاں

۳۸۔ الصحيح، للبخاري، كتاب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، باب مناقب الزبير بن العوام،

الصفحة ٩١٥، الرقم ٣٧١٧ - وطره في: الرقم ٣٧١٨، طبعة ابن كثير.

۳۷۔ الصحيح، للبخاري، مناقب الزبير، الصفحة ٩١٦، الرقم ٣٧٢٠. فتح الباري، للعسقلاني، ٨١/٧.

بالکل برعکس ہے، کیونکہ ”صحیح“ میں اس کے بجائے ”حارث“ نامی شخص کا ذکر ہوا ہے اور امام ابن شہہ نمیری کی ”تاریخ المدینہ، (۳/ ۱۰۵۵، باب تواضع عثمان)“ میں راوی کا بیان ”قال: أراه الحارث بن الحكم“ ذکر ہوا ہے، نیز عسقلانی نے ”هدی الساری“ میں اوّل الذکر دونوں اشخاص کی تعیین میں انہی ابن شہہ سے بیان کیا ہے:

ذكره عمر بن شبة فدخل عليه رجل من قریش هو طلحة بن عبيد

الله، وفيه ودخل عليه آخر أحسبه الحارث هو بن الحكم أخو مروان.

(هدی الساری، الصفحة ۳۱۰، طبعة السلفية)

اولاً: ”تاریخ بخاری“ کی روایت ”مدرج المتن“ اور ”مضطرب“، جبکہ ”صحیح“ کی روایت محفوظ و معتمد ہے اور شاید اسی لیے اس میں توثیقی کلمات بیان نہیں ہوئے ہیں۔

ثانیاً: ”تاریخ“ کی روایت میں ”علت خفیہ قاذحہ“ بھی موجود ہے، کیونکہ ہر چند اس کا راوی ”محمد بن سعید الاصبہانی، ابو جعفر حمدان کوفی، متوفی ۲۲۰ھ“ طبقہ عاشرہ سے ”ثقة ثبت“ ہے (۴۹)۔

تاہم امام بخاری نے ”صحیح“ میں اس کی صرف ایک روایت ”حدیث الخضر مع موسیٰ علیہما السلام“ سے ہی تمسک کیا ہے اور ”محمد بن سعید“ صحاحِ ستہ میں سے صرف امام بخاری اور امام ترمذی کے رُواة میں سے ہیں، جنہوں نے اس کی صرف ایک ایک روایت درج کی ہے۔

جبکہ اس کے مقابل ”صحیح“ کی مذکورہ سند میں ”خالد بن مخلد، ابو الہیثم حافظ قسطنطینی کوفی، متوفی ۲۱۳ھ“ صحاحِ ستہ میں سے سوائے ابو داؤد کے بقیہ تمام کے رُواة میں سے ہیں، نیز ”شیخین“ نے اس کی قریباً ساٹھ مکرر روایات تمسک و متابعت دونوں میں درج کی ہیں، لہذا تشیع

کی جرح کے باوجود یہ راوی ”شیخین“ بلکہ ائمہ صحاح و سنن کے یہاں قوی و لائق حجت ٹھہرتا ہے (۵۰)۔ امام بخاری نے ان سے ۲۹ روایات براہِ راست نقل کی ہیں، جبکہ دو میں ”محمد بن عثمان بن کرامۃ، ابو جعفر الوراق کوفی، متوفی ۲۵۴ھ“ کا واسطہ ہے، البتہ امام مسلم کے یہاں ان کے مابین چند وسائط بیان ہوئے ہیں۔

الغرض بیان کردہ روایت جو ”صحیح“ میں معتمد و محفوظ طریق سے درج ہوئی، اُس میں عروۃ کے توثیقی کلمات کا اضافہ موجود نہیں، پس اِدراج سے محفوظ یہ روایت ”تاریخ“ کے توثیقی کلمات والی روایت سے فائق اور زیادہ معتمد و حجت ہے، کیونکہ صحت کی شرائط میں اُس راوی کو اولین مرتبہ حاصل ہے، جس سے ”شیخین“ تمسک کریں اور یہاں ”خالد بن مخلد“ مجروح ہونے کے باوجود اسی صفت کے حامل ہیں، لہذا مدارِ اعتماد ”صحیح“ کو ہی ٹھہرایا جائے گا۔

ثالثاً: امام بخاری کی اسی واقعے سے متعلق دوسری مختصر روایت میں بھی یہی معاملہ ہے، چنانچہ اس میں بھی عروۃ کے توثیقی کلمات کا شائبہ تک موجود نہیں، نیز اس روایت میں امام بخاری کے شیخ ”عبید بن اسماعیل، ابو محمد کوفی ہباری، متوفی ۲۵۰ھ“ طبقہ عاشرہ میں سے ”ثقة“ ہیں (۵۱)، اور انہوں نے ”ابو اسامہ حماد بن اسامہ بن زید کوفی، متوفی ۲۰۰ھ“ سے روایت نقل کی اور ان کے ”شیخ ابو اسامہ“ رجالِ شیخین میں نہایت اعلیٰ درجے کے حامل ہیں، نیز ”صحیحین“ سمیت صحاحِ ستہ کے جمیع ائمہ نے ان کی روایات درج کی ہیں، لیکن اس میں امام بخاری کے شیخ ”عبید بن اسماعیل“ ثقہ ہونے کے باوجود صرف بخاری کے رجال میں سے ہیں، اور بقیہ ائمہ صحاحِ ستہ نے ان سے روایات نہیں لیں۔

۵۰۔ تقریب التہذیب، للعسقلانی، الصفحة ۲۹۱، الرقم ۱۶۸۷. الکاشف، للذهبی، ۱/ ۳۶۸، الرقم ۱۳۵۳.

۵۱۔ تقریب التہذیب، للعسقلانی، الصفحة ۶۴۸، الرقم ۴۳۹۰. الکاشف، للذهبی، ۱/ ۶۸۸، الرقم ۳۶۰۵.

۴۹۔ تقریب التہذیب، للعسقلانی، الصفحة ۸۴۸، الرقم ۵۹۴۸.

تاہم ”محمد بن سعید“ اور ”عبید بن اسماعیل“ کے مابین امام بخاری کے یہاں فرق یہ ہے کہ مؤخر الذکر سے امام بخاری نے ”صحیح“ میں قریباً ۴۹۹ مکرر روایات لی ہیں، جبکہ اوّل سے صرف ایک ہی روایت میسر آسکی ہے، تو یوں بلحاظ صحیح ”عبید بن اسماعیل“ معتمد قرار پاتے ہیں اور ساتھ ہی ضمناً اضطراب کی حقیقت مؤید ہو جاتی ہے کہ ”محمد بن سعید“ نے ثقہ راوی کی مخالفت کی، شاید بایں وجہ امام بخاری نے ان کے ثقہ ہونے کے باوجود ”صحیح“ میں دوسرے راوی سے روایت لی، اور ان کی روایت کو ”تاریخ“ میں ذکر کیا، الغرض بوجہ ”صحیح“ کا متن لائق اعتماد ہے اور اس بارے میں دقیق امور کا فہم اہل بصیرت اور علوم رجال کے ماہرین پر آشکار ہے۔

رابعاً: اس سے عیاں ہوتا ہے کہ ”تاریخ“ کے اس مقام پر موجود روایت کے کلمات میں اضطراب ہے اور یوں بھی تاریخ کے متعدد نسخوں کے منقول ہونے کی وجہ سے کئی مقامات پر ایسے امور پیش آتے ہیں، چنانچہ جب امام بخاری کی ”صحیح“ اور ”تاریخ“ میں تضاد یا تخالف ہو، تو عند المحرثین اعتماد و تمسک کے لیے ”صحیح بخاری“ ہی مقدم ہوگی، چنانچہ مروانیت کے گرویدہ تلاش کر لیں، شاید انھیں ”صحیح بخاری“ کے کسی نسخے میں یہ مزمومہ توثیقی کلمات نظر آسکیں۔

الغرض یہ بات پختہ ہو چکی کہ عروہ سے منقول مروان کے بارے میں توثیقی کلمات اختلافی اور شاذ ہیں، چونکہ امام بخاری کے حوالے سے عروہ کا یہ بیان ہر مقام پر مخالفین کے یہاں ڈنکے کی چوٹ سمجھتے ہوئے پیش کیا جاتا ہے، لہذا ہم اس امر کی تشفی کے لیے دیگر محدثین کی نصوص بھی پیش کر رہے ہیں، تاکہ حقائق واضح ہو سکیں، کہ جس بات کو سر پر اٹھا کر طوفان برپا کیا جا رہا ہے، وہ بنیادی طور پر اپنے ثبوت میں ہی مختلف فیہ اور شاذ ہے۔

چنانچہ امام حاکم اس روایت کو اسی سند سے نقل کرتے ہیں، جو امام بخاری کے یہاں ”صحیح“ کے مقام اوّل نیز ”تاریخ“ میں بیان ہوئی۔ پس ”علی بن مسہر“ کے بعد ”تاریخ“ میں موجود راوی ”محمد بن سعید“ ہے، جبکہ ”صحیح“ میں انہی سے ”خالد بن مخلد“ راوی ہیں اور ”صحیح“

کے دوسرے مقام پر یہی روایت ”عبید بن اسماعیل“ سے بیان ہوئی ہے، لیکن امام حاکم نے انہی ”علی بن مسہر“ کے بعد روایت کو ”زکریا بن عدی“ سے نقل کیا ہے، جو ”ابو یحییٰ زکریا بن عدی بن زریق، کوفی رقی، متوفی ۲۱۱ھ“ ہیں، اور یہ ”تقریب“ کے طبقہ عاشرہ میں سے ”ثقة جلیل“، یحفظ“ شمار ہوئے ہیں^(۵۲)۔ امام بخاری نے ان کی ایک واسطے سے روایات لی ہیں، الغرض ”مستدرک“ میں بیان کردہ روایت میں ان کے یہاں بھی توثیقی کلمات مفقود ہیں، اور اس روایت کی سند کو امام حاکم نے شرط شیخین پر صحیح کہا ہے، حتیٰ کہ اس کی ”تلخیص“ میں امام ذہبی نے بھی ”شرط شیخین“ کی تائید کر دی ہے، چنانچہ یوں روایت صحیح اور قابل تمسک ٹھہرتی ہے۔

أخبرنا أحمد بن كامل القاضي، ثنا أحمد بن محمد بن عيسى القاضي، ثنا زكريا بن عدي، ثنا علي بن مسهر، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن مروان قال: أصاب عثمان رُعافٌ سنة الرُعافِ حتّى أوصى وتخلّف عن الحجّ، فدخل علينا رجلٌ من قريشٍ فقال: استخلف. فقال: وقالوه؟ قال: نعم، قال: ومن هو؟ فسكت، ثمّ دخل عليه آخرٌ فقال: استخلف، فذكر نحواً ممّا ذكر الأوّل، فقال عثمان: الرّبيّر؟ قال: نعم، فقال عثمان: أمّا والذي نفسي بيده، إن كان لأخيرهم ما علمت وأحبهم إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم. هذا حديثٌ صحيحٌ على شرطِ الشّيخين ولم يخرجاه.^(۵۳)

۵۲- تقريب التهذيب، للعسقلاني، الصفحة ۳۳۸، الرقم ۲۰۳۵. الكاشف، للذهبي، ۱/ ۴۰۵، الرقم ۱۶۴۵.

۵۳- المستدرک، للحاکم، ۳/ ۴۰۹، الرقم ۵۵۶۰، طبعة العلمية.

لہذا یہاں تیسری قوی اور صحیح السند تائید حاصل ہوئی کہ ”محمد بن سعید“ نے ثقہ راوی کی مخالفت کی، چنانچہ تین ثقہ رواۃ کی مخالفت کے بعد عروۃ رحمۃ اللہ علیہ سے منسوب توثیقی قول کی بھلا کیا استنادی و علمی حیثیت باقی رہ جاتی ہے؟ لہذا اب اس طور پر براہین ”تاریخ“ کے اضافی مقولے کی حقیقت اور بصورت دیگر تردید کے لیے حجت قاطعہ ٹھہرتے ہیں۔

زکریا بن عدی کے طرق میں اضطراب

امام بخاری کی ”صحیح“ والی روایت کے تناظر میں ”مستدرک“ کی صحیح السند روایت سے بھی نفس مسئلہ واضح ہو چکا ہے، تاہم یہ بات قابل غور ہے کہ امام حاکم کے طریق میں زکریا بن عدی سے توثیقی کلمات بیان نہیں ہوئے، جیسا کہ امام بخاری کی ”صحیح“ میں بھی ایسا ہی ہے، لیکن انہی زکریا سے جب امام احمد اور امام نسائی نے روایت لی، تو اس میں بہر حال توثیقی کلمات درج ہوئے ہیں، تو یوں اُجاگر ہوتا ہے کہ ان کے توثیقی کلمات کے اضافے والا طریق غیر محفوظ ہے۔ اس بارے میں متن کے اجمال و اختصار اور دیگر امور کی کیفیات کو جاننے کے لیے یہ تینوں مقامات بعینہ پیش کیے جا رہے ہیں۔

امام احمد نے ”المسند“ میں پہلی روایت کو نقل کرتے ہوئے یہ کلمات درج فرمائے، جس میں راوی نے توثیقی کلمات تو بیان کیے ہیں، تاہم ”تاریخ کبیر“ اور ”صحیح“ کی مثل ”ابن حکم / حارث“ کے کلمات میں سے کوئی بات بھی موجود نہیں، چنانچہ امام احمد کی یہ روایت اضطراب پر اشارے کے ساتھ نفس واقعہ کے اثبات میں متحقق ہے۔

حدثنا زكريا بن عدي، حدثنا علي بن مسهر، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن مروان - وَمَا إِخَالَهُ يُتَّهَمُ عَلَيْنَا - قَالَ: أَصَابَ عُثْمَانُ رُعَافٌ سَنَةً الرُّعَافُ، حَتَّى تَخْلَفَ عَنِ الْحَجِّ وَأَوْصَى، فَدَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنْ

قُرَيْشٍ، فَقَالَ: اسْتَخْلَفَ. قَالَ: وَقَالُوهُ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: مَنْ هُوَ؟ قَالَ: فَسَكَّتْ، قَالَ: ثُمَّ دَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ آخَرُ فَقَالَ لَهُ مِثْلَ مَا قَالَ لَهُ الْأَوَّلُ، وَرَدَّ عَلَيْهِ نَحْوَ ذَلِكَ، قَالَ: فَقَالَ عُثْمَانُ: قَالُوا: الزُّبَيْرُ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: أَمَّا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنْ كَانَ لَخَيْرُهُمْ مَا عَلِمْتُ، وَأَحَبَّهُمْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. (۵۴)

امام احمد نے ہی جب اسے دوسری سند سے بیان کیا، تو اس میں بھی حسب سابق امور کے علاوہ بقیہ میں کلمات کا معمولی تغیر واقع ہوا ہے۔

حدثنا عبد الله قال: حدثني أبي، قتنا حماد بن أسامة قال: أنا هشام قال: أخبرني أبي قال: سمعت مروان بن الحكم، ولا إخاله يتهم علينا قال: كُنْتُ ذَاتَ يَوْمٍ عِنْدَ عُثْمَانَ وَقَدْ أَصَابَهُ رُعَافٌ شَدِيدٌ حَتَّى أَوْصَى، وَمَنْعَهُ مِنَ الْحَجِّ قَالَ: فَأَتَاهُ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، اسْتَخْلَفَ. قَالَ: «وَقَدْ قِيلَ ذَاكَ؟» قَالَ: فَسَكَّتِ الرَّجُلُ. قَالَ: ثُمَّ أَتَاهُ آخَرُ فَقَالَ مِثْلَ قَوْلِهِ، قَالَ: ثُمَّ أَتَاهُ رَجُلٌ آخَرُ مِنْ قُرَيْشٍ فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، اسْتَخْلَفْتَ أَحَدًا؟ قَالَ عُثْمَانُ: «وَقِيلَ ذَاكَ؟» قَالَ: نَعَمْ. قِيلَ الزُّبَيْرُ. قَالَ عُثْمَانُ: «أَمَّا وَاللَّهِ إِنَّكُمْ لَتَعْلَمُونَ أَنَّهُ خَيْرُكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ». (۵۵)

۵۴۔ المسند، لأحمد، ۱/ ۵۰۴، الرقم ۴۵۵، طبعة الرسالة.

۵۵۔ فضائل الصحابة، لأحمد، ۲/ ۷۳۴، الرقم ۱۲۶۲، طبعة دار العلم.

اور اسی طرح جب اسے زکریا بن عدی سے امام نسائی نے ”سنن کبریٰ“ میں درج کیا، تو اس میں ”مسند احمد“ کی نسبت مزید اختصار واقع ہوا ہے، چنانچہ اس میں عروۃ بن عروۃ رضی اللہ عنہ کا بیان تو موجود ہے، البتہ دیگر کچھ امور بیان نہیں ہوئے۔

أخبرنا معاوية بن صالح قال: حدثنا زكريا بن عدي قال: أخبرنا علي بن مسهر، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن مروان قال: «لا إخاله يتهّم علينا» قال: أَصَابَ عُثْمَانُ رُعَافًا سَنَةً الرُّعَافِ، فَقِيلَ لَهُ: اسْتَخْلَفُ. فَقَالَ: فَقَالُوا: الزُّبَيْرُ، فَقَالَ: أَمَّا وَاللَّهِ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، إِنْ كَانَ لِأَخِيرِهِمْ وَأَحَبَّهُمْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. (۵۶)

۱۔ جن طرق میں توثیقی کلمات موجود نہیں

”علی بن مسهر“ کا وہ طریق جو ”صحیح بخاری“ میں ”خالد بن مخلد“ سے، جبکہ دوسرا طریق ”مستدرک“ میں ذہبی کی توثیق شدہ سند کے ساتھ ”زکریا بن عدی“ سے موجود ہے، ان دونوں میں توثیقی کلمات بیان نہیں ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ امام بخاری کی ”صحیح“ میں ایک اور سند بیان ہوئی، جو متابعت میں ہے، چنانچہ اس میں ”علی بن مسهر“ کے شیخ ”ہشام بن عروۃ“ سے ”ابو اسامہ“ اور ان سے ”عبید بن اسماعیل“ نے روایت کی ہے، اس میں بھی توثیقی کلمات منقول نہیں، یعنی امام بخاری کی ”صحیح“ کے دو اور ”مستدرک“ کی صحیح سند روایت کے تیسرے مقام سے یہ بات واضح ہوئی کہ معتمد طرق میں رُواۃ کا یہ اضافہ موجود نہیں ہے۔

۲۔ جن طرق میں توثیقی کلمات موجود ہیں

”علی بن مسهر“ کا وہ طریق جو ”تاریخ“ میں ”محمد بن سعید“ سے مروی ہے، اس میں یہ بیان مذکور ہے، نیز امام ابن شبہ کی ”تاریخ مدینہ“ میں ”سوید بن سعید“ سے اس کی متابعت بھی ہے اور اس کے علاوہ امام احمد کی ”مسند“ اور امام نسائی کی ”سنن کبریٰ“ میں ”زکریا بن عدی“ کا طریق بیان ہوا، اُن میں یہ کلمات موجود ہیں۔ ان کے علاوہ امام احمد کی ”مسند“ میں اسی روایت کا دوسرا طریق ”علی بن مسهر“ کے بجائے ”حماد بن اسامہ بن زید“ از ”ہشام بن عروۃ“ سے مروی ہے اور اس میں بھی حسب سابق کلمات برقرار ہیں۔

خلاصہ کلام و حصولِ مرام

اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ عروۃ رضی اللہ عنہ کے توثیقی کلمات والی زیر بحث روایت کی مختلف آسانید ”ہشام بن عروۃ“ پر یکساں ہوتی ہیں، اور ان سے روایت لینے والے دو افراد ہیں: علی بن مسهر اور ابو اسامہ حماد بن اسامہ، چنانچہ ”علی بن مسهر“ کا محفوظ طریق ”بخاری“ اور ”مستدرک“ میں ہے اور اُس میں توثیقی کلمات نہیں۔ اسی طرح ”ابو اسامہ“ کا محفوظ طریق بھی ”بخاری“ میں ہے اور اس میں بھی یہ بیان موجود نہیں، البتہ ”ابو اسامہ“ کے ”فضائل الصحابہ“ اور ”علی بن مسهر“ کے ”مسند“ اور ”سنن“ والے طرق میں یہ توثیقی کلمات ذکر ہوئے ہیں۔ تو واضح ہوا کہ ”علی بن مسهر“ اور ”ابو اسامہ حماد“ کے ”صحیح بخاری“ میں وارد کردہ مقامات اس علتِ قادحہ سے محفوظ، جبکہ ”تاریخ بخاری“، ”تاریخ مدینہ“ نیز امام احمد اور امام نسائی کے یہاں معاملہ محفوظ نہیں، جو غالباً اسی علت و تصرفِ رُواۃ کا نتیجہ ہے۔

الغرض ہم نے دیگر لوگوں کی طرح حقائق چھپانے کے بجائے بعینہ سامنے رکھ دیے ہیں، تاکہ اہل علم ان پر غور کرتے ہوئے حقیقت پر مطلع ہو سکیں، پس ایک عام طالب علم بھی اس معاملے میں تفکر و انصاف بروئے کار لانے کے بعد اس نتیجے پر پہنچ سکتا ہے کہ امام بخاری

عروة بن مسعود رضی اللہ عنہ کے اس بیان سے متفق نہ تھے اور اسی لیے انھوں نے اسے اپنی معتد کتاب ”صحیح“ میں درج کرنے کے بجائے ”تاریخ“ میں ذکر کیا ہے اور ”صحیح“ میں صرف وہی بات لائے، جو حقائق سے ہم آہنگ اور علت سے محفوظ و مامون تھی، البتہ بقیہ ائمہ کے یہاں چونکہ امام بخاری کی ”صحیح“ والی شرائط کا محققہ ملحوظ نہیں ہوئیں، جیسا کہ عند المحدثین معاملہ واضح ہے، تو شاید اسی لیے انھوں نے ان کلمات کو درج کر دیا ہے، لیکن اختلاف و تضاد کی صورت میں بہر کیف اہل علم کے یہاں اعتماد ”صحیح“ کو ہی حاصل ہو گا۔

اور ہم نے اس مزمومہ توثیقی بیان کی حقیقت آشکار کرنے کے لیے خود امام بخاری اور پھر امام حاکم کی صحیح الاسناد روایت سے حجت پیش کر دی ہے، اب اگر مخالفین کے پاس امام بخاری سے اس معاملے میں کوئی اور توثیقی بیان موجود ہو، تو اسے بصد شوق پیش کریں، لیکن عروة کا یہ قول امام بخاری کے حوالے سے حتمی حجت بنا کر پیش نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ اگر وہ اس کے حامی ہوتے، تو جس طرح ”تاریخ“ میں اسے روایت کے ساتھ درج کیا تھا، ویسے ہی ”صحیح“ میں بھی روایت کے ساتھ درج کر دیتے اور اسی طرح دیگر روایات میں موجود شیوخ بھی اسے برقرار رکھتے، لیکن بایں ہمہ انھوں نے ایسا نہیں کیا ہے، اب اس کی بنیادی وجہ کیا ہے، یہ تو اللہ تعالیٰ عَزَّوَجَلَّ ہی بہتر جانتا ہے۔ البتہ گمان ہے کہ شاید ”تاریخ“ کے دیگر نسخوں میں بھی یہ کلمات موجود ہی نہ ہوں، یا پھر امام بخاری خود اس کی صحت و اعتماد کے قائل نہیں تھے، اسی لیے انھوں نے ”تاریخ“ میں بیان کردہ روایت کے ساتھ اسے برقرار رکھا، لیکن شرائط میں پختگی کے سبب ”صحیح“ میں درج کرنے سے اجتناب فرمایا ہے، تو ایسی صورت میں یہ امام بخاری کا مختار موقف نہیں، لہذا کوئی جواز نہیں رہتا کہ عروة کے اس توثیقی قول کو خواہ مخواہ اور بلادلیل امام بخاری کے ذمے لگایا جائے، جبکہ وہ بدلائل اس کے حامی ہی نہیں، اور یہاں تک امام بخاری سے نقل کا قضیہ مکمل و متفق ہو گیا، واللہ الحمد۔

عروة بن مسعود کے قول ”فَلَا أَخَالُهُ يُتَّهَمُ عَلَيْنَا“ کا حقیقی مفہوم

سابق بحث سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ امام بخاری کے یہاں عروة کے توثیقی کلمات کا ثبوت ہی مخدوش اور ”صحیح بخاری“ کے بیان کی روشنی میں غیر معتد ہے، تاہم برسمیل تنزل اگر کچھ دیر کے لیے دیگر ائمہ کی نصوص کو مطلق رکھتے ہوئے مزمومہ توثیقی کلمات تسلیم بھی کر لیے جائیں، تو بھی اس کا معنی و مفہوم وہ نہیں، جو لوگوں نے برآمد کر رکھا ہے کہ:

مروان حدیث کے بارے میں متہم بالکذب نہ تھا۔

ایسا ہرگز مراد نہیں، چنانچہ عروة نے بر بنائے ثبوت بھی صرف اسی قدر بیان کیا ہے:

فَلَا أَخَالُهُ، يُتَّهَمُ عَلَيْنَا.

یعنی: میں گمان نہیں کرتا کہ مروان ہمارے (یعنی آلِ زبیر کے) بارے میں (کم از کم کوئی فضیلت کی) بات گھڑے گا۔

کیونکہ زبیر رضی اللہ عنہ سے جنگِ جمل اور دیگر امور کے حوالے سے مروان کا اختلاف معروف اور تاریخ میں رپورٹ ہو چکا، چنانچہ اپنے مخالف کو برتر ثابت کرنے والی مذکورہ روایات بھلا مروان اپنی طرف سے کیونکر گھڑنے لگا، اسی لیے عروة نے فضیلتِ زبیر رضی اللہ عنہ والی اس روایت کو مروان سے نقل کرتے ہوئے مذکورہ کلمات بیان کیے ہوں گے اور یہ بات تو محدثین کے یہاں بھی طے شدہ ہے کہ مخالفین کی ایسی روایات و اقوال کو دیگر شواہد سے مؤید نہ ہونے کی وجہ سے قبول نہیں کیا جاتا، جو ان کے مقابل افراد کے خلاف ہوں، تاہم مخالف اگر اپنے مقابل کے لیے فضیلت کی کوئی بات بیان کرے، تو اسے اکثر صورتوں میں قبول کر لیا جاتا ہے۔

پس مروان کا آلِ زبیر کے مخالف ہونا تو تاریخ و حدیث کے ادنیٰ طالب علم پر بھی مخفی نہیں، لیکن بایں ہمہ اس مقام پر اس کی جو روایت امام بخاری اور امام احمد کے یہاں منقول ہوئی،

وہ بنیادی طور پر حضرت زبیرؓ کی فضیلت سے تعلق رکھتی تھی، اسی لیے عروہ نے بھی اسے قبول کرتے ہوئے روایت کیا اور پھر بعد کے ائمہ نے بھی اس پر اعتماد کیا ہے، چنانچہ محدثین کے یہاں مذکورہ بالا عبارت کا بس اتنا ہی معاملہ تھا، لیکن پتا نہیں لوگوں نے کیوں اور کیسے اس سے توثیق کے تراشیدہ مراتب ثابت و مستنبط کر لیے ہیں؟

ابن عبد البر اور عسقلانی کو عروہ کی عبارت نقل کرنے میں سہو

اس عبارت کی بنیاد پر خدا جانے کیا کیا افسانے تراشے گئے اور ثقاہت و صداقت کی ہر ممکن جہت کو مروان کے لیے ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے، تاہم حقیقت قارئین کے سامنے پیش کی جا چکی، لیکن یہاں ایک معاملے پر تنبیہ ضروری ہے کہ بعض محدثین و ائمہ کو اس عبارت کی تشریح و تفہیم میں بھی سہو لاحق ہوا ہے، چنانچہ ہماری تلاش کے نتیجے میں شیخ ابن عبد البر، متوفی ۴۶۳ھ وہ پہلے شخص ہیں، جنہوں نے عروہ کے قول کو آنے والے کلمات سے تعبیر کیا ہے، جبکہ ان کے بعد دوسرے شیخ مغلائی، متوفی ۷۶۲ھ ہیں، تاہم انہوں نے بھی یہ بات ابن عبد البر سے ہی نقل کی اور ان کے بعد عسقلانی، متوفی ۸۵۲ھ ہیں، چنانچہ ان ائمہ نے عروہ کے کلمات کو ایک مخصوص روایت کے سیاق سے مستنبط کرتے ہوئے یوں بیان کر دیا:

وقال عروہ بن الزبیر: کان مروان لا یثبتم فی الحدیث. (۵۷)

ترجمہ: عروہ بن زبیرؓ نے کہا: مروان حدیث کے معاملے میں متہم نہیں تھا۔

حالانکہ بضرر ثبوت بھی امام بخاری، امام احمد اور امام نسائی وغیرہ کے یہاں یہ کلمات سرے سے موجود ہی نہیں ہیں، بلکہ انہوں نے ”فَلَا أَخْلَاهُ يَتَّهِمُ عَلَيْنَا“ ہی بیان کیا تھا، چنانچہ ان دونوں کلمات میں زمین و آسمان کا فرق ہے، لہذا اس بارے میں ہماری تلاش و جستجو کے مطابق انہیں اشتباہ و سہو لاحق ہوا ہے، پس ایسے کلمات عروہ سے ثابت ہی نہیں، چہ جائے کہ انہیں کسی توثیق و تحقیق کا مدار بنایا جاسکے، البتہ ہماری معلومات محدود اور پیش نظر مصادر سے متعلق ہیں، اس لیے ممکن ہے کہ مخالفین کے پاس ابن عبد البر وغیرہ کی مثل کلمات کسی معتمد محدث یا امام جرح و تعدیل سے بھی منقول ہوں، تو برائے مہربانی اُسے ضرور پیش فرمائیں، تاکہ ہم اُسے دیکھنے کے بعد اپنے موقف کا از سر نو جائزہ لے سکیں، لیکن قوی اُمید ہے کہ انہیں ایسا کوئی امر دستیاب نہ ہو گا کہ اگر ایسا معاملہ کہیں موجود ہوتا، تو کبار محدثین و ائمہ اب تک مروان کے تذکرے میں بیان کر کے توثیق کر چکے ہوتے، لیکن ہنوز ایسا کہیں معلوم نہیں ہوا، واللہ اعلم یہ وہ توثیقی کلمات ہیں؛ جس پر ثقاہت مروان کی مخدوش عمارت تعمیر ہے اور اس میں بنیادی مدار عروہ بن زبیرؓ کا بیان ہے، جسے بیشتر ائمہ نے بلا نقد و تحقیق من و عن قبول کر لیا، لیکن اصولِ محدثین پر عروہ کا یہ بیان ثبوت اور سیاق و سباق سے قطع نظر بھی تفرّد کا حامل ہے، جبکہ اس کے خلاف پر قوی براہین موجود ہیں، جس کی روشنی میں اُن کا تنہا بیان مروان کی ثقاہت کو ہر گز ثابت و متحقق نہیں کر سکتا۔ چنانچہ حیرت ہے کہ وہ باریک بین محدثین؛ جن کی تحقیقی نگاہوں سے اخلاقی پہلو تک نہ چُھپے اور وہ اس کی بنیاد پر ضعیف و متروک کے درجات مقرر کر گئے، جنہوں نے ایک طرف تو روایتوں کو ایسی باریک نگاہوں سے منق کیا تھا کہ علل ہائے خفیہ تک پوشیدہ نہ رہیں، تدلیس کے مراتب و گہرائی کو ایسے سلیقے سے اُجاگر کیا تھا کہ دجل و فریب کے راستے مسدود کیے اور کذب و افتراء کی دخل اندازی کے سامنے بُروجِ مشیدہ بنا ڈالے،

۵۷۔ الاستیعاب، لابن عبد البر، ۲/ ۲۶۶. اكمال تهذيب الكمال، للمزي، ۱۱/ ۱۳۲. هدي الساري في مقدمة فتح الباري، للعسقلاني، الصفحة ۶۶۶، الفصل التاسع في سياق أسماء من طعن فيه من رجال... إلخ، طبعة السعودية. تهذيب التهذيب، للعسقلاني، ۶/ ۲۲۲، طبعة السعودية.

لیکن دوسری طرف ایسے واضح حقائق نظر انداز ہوئے کہ مروان جیسے شقی کی روایات قبول ہو گئیں؟ بھلا انھوں نے مروان سے متعلق واضح نقائص کیسے اور کیونکر چھوڑ دیے اور صرف عروۃ کے بیان پر اعتماد کر بیٹھے؟ اللہ تعالیٰ جَعَلَالہٗ ہٰی دلوں کے حال بہتر جانتا ہے۔

ایک محدث جلیل کسی شیخ کے پاس اخذ حدیث کے لیے سفر کر کے پہنچے اور انھیں دیکھا کہ وہ خالی تھیلے میں گھاس ظاہر کر کے جانور کو پکڑنے کی کوشش کر رہے ہیں، تو یہ محدث واپس لوٹ گئے اور ان سے حدیث نہیں لی، کہ یہ جانور کو دھوکہ دے رہا تھا، اس لیے انھوں نے اُن سے اخذ حدیث گوارا نہیں کی، لیکن کمال ہے کہ مروان جیسے قاتل و ظالم کی مرویات خواہ کسی بھی درجے میں ہوں، کیونکر درج ہوئیں؟ عشرہ مبشرہ میں سے طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ، پھر حضرت ضحاک بن قیس قرشی فہری رضی اللہ عنہ اور نعمان بن بشیر بن سعد الانصاری رضی اللہ عنہ جیسے صحابہ کے قاتل، واقعہ حرۃ میں ظالموں کے معاون اور منبروں پر اعلانیہ سب و شتم کے عادی سے روایات لینے میں بھلا کیوں سخت شرائط کو ملحوظ نہیں رکھا گیا؟ حالانکہ شرائط اخذ حدیث میں بیسیوں شرائط ایسی مقرر کی گئی ہیں، جن کی پاسداری کیے بغیر کم از کم ”صحیحین“ میں روایت قبول نہیں کی جاتی، اور اگر اُن میں ذرہ بھر کمی ہو، تو انھیں ”صحیحین“ کے علاوہ کتب میں جگہ ملتی ہے، لیکن مروان کے معاملے میں ایسے واضح حقائق سے اعراض اس بات کو مزید اجاگر کرتا ہے کہ نوع انسانی میں عصمت صرف خاصہ انبیائے کرام علیہم السلام ہی ہے۔

اگر اصول جرح و تعدیل کا معیار کتب و رجال کے لیے یکساں ہے، تو پھر ہمارا سوال یہ ہے کہ اسے مروان کے معاملے میں مکمل طور پر کیوں بروئے کار نہیں لایا گیا؟ اس کی صداقت کی جانچ پڑتال بھی ویسے ہی کی جانی چاہیے تھی، جیسا کہ باقی رِوَاۃ کے بارے میں کی گئی، پس امام جب منزل فرمائیں، توفیقہ حنفی کے سرخیل، ممتاز تابعی، سینکڑوں کبار محدثین و فقہائے اُمت کے اُستاد سیدنا و مولانا ابو حنیفہ نعمان بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت نہیں لیتے، بلکہ ان کی رائے کو

بھی ”وقال بعض الناس“ کی صورت بیان کرتے ہیں، نام کی تصریح تک گوارا نہیں، اور یہی امام جب توجہ نہ فرمائیں، تو اولیائے اُمت کے سرخیل، اولادِ رسول میں سے ممتاز مقام کے حامل، فقیہ وثقہ، امام و محدث، سیدنا و مولانا جعفر بن محمد رضی اللہ عنہما المعروف جعفر صادق کی روایت کو بھی جگہ نہیں دیتے، حالانکہ ان حضرات کی تعریف و توصیف میں زبانیں اُن کے زمانے سے ہی رطب الثناء اور ان کی شہرت و ثقاہت، بلکہ امامت و ثقاہت تک چار دانگ عالم میں مشہور تھی، لیکن اس کے باوجود یہ بصورتِ روایات جگہ نہ پاسکے اور ممکن ہے کہ امام کو ان سے روایات لینے میں کوئی علمی سقم نظر آیا ہو، لیکن حیرت و تعجب کہ پھر انھیں مروان کے سورج سے زیادہ روشن عیوب و نقائص کیوں دکھائی نہیں دیے؟ اور انھوں نے مثلاً بر بنائے ثبوت تنہا عروۃ رضی اللہ عنہ کے بیان پر اس قدر اعتماد کر لیا کہ مروان کی روایات قبول کر لیں؟

الغرض ہم اس بارے میں بہت کچھ لکھ سکتے ہیں، لیکن فتنے کا اندیشہ ہے کہ ہمارے معاشرے میں اندھی تقلید کی جو روش مقرر ہو چکی ہے، اُس کے پیش نظر گھٹن کے ماحول میں یہ کلمات بھی شاید ہضم نہ ہوں، تاہم ادب کے دائرے میں اظہارِ حقیقت شرعی و اخلاقی فریضہ ہے، نیز ہم نے شواہد اہل انصاف کے لیے پیش کرنے ہیں، لہذا ہم پر غصہ نکالنے کے بجائے اُن پر غور و فکر کر لیا جائے، تو زیادہ مناسب اور اگر ان میں سقم ہو، تو اس کی وضاحت اور یقینی دلائل کی فراہمی قابلِ ستائش ہوگی، لہذا مروان کی اصلیت اور حقائق کو ابھی مزید تفصیلی تجزیے سے گزارا جائے گا، تاہم یہاں شیخ ذہبی کا ایک مختصر اور جامع قول نقل کیا جا رہا ہے، جو مروان کی حقیقت کا نمایاں عکس پیش کر رہا ہے۔ ھُو تابعیؓ؛ لَہٗ تِلْکَ الْأَفَاعِلُ۔^(۵۸)

ترجمہ: وہ (اصلاحِ محدثین کے پیش نظر تو) تابعی تھا، البتہ اس کے اعمال بُرے تھے۔

رجال بخاری کی حیثیت سے مروان کا دفاع، عسقلانی کی تاویلات

چونکہ مروان کی روایات امام بخاری نے ”صحیح“ میں بھی لی ہیں، اگرچہ متابعات میں ہی سہی، اسی لیے شارحین نے دفاع بخاری کی حیثیت سے مروان کی توثیق میں کچھ کلام کیا ہے، چنانچہ معروف شارح بخاری حافظ ابن حجر عسقلانی، متوفی ۸۵۲ھ نے ”فتح الباری“ میں متعلقہ مقام پر معمولی نوعیت کا کلام کرنے کے بعد امام بخاری کی جانب سے مروان کی روایت لینے کی تفصیل کا اپنے مقدمہ میں ذکر ہونا بیان کیا ہے اور ایسے ہی ”تہذیب“ میں بھی انھوں نے بیان کیا، لہذا حافظ عسقلانی کے بقول اس حوالے سے تفصیلی و کلیدی مقام اُن کا مقدمہ ”ہدی الساری“ ہے اور اسی لیے ہم پہلے اُس مقام کی متعلقہ عبارت نقل کر رہے ہیں:

مروان بن الحكم... إلخ. يقال له رؤية، فإن ثبت فلا يعرج على من تكلم فيه، وقال عروة بن الزبير: كان مروان لا يتهم في الحديث، وقد روى عنه سهل بن سعد الساعدي الصحابي، اعتماداً على صدقه. وإنما نقموا عليه أنه رمى طلحة يوم الجمل بسهم، فقتله، ثم شهر السيف في طلب الخلافة، حتى جرى ما جرى. فأما قتل طلحة؛ فكان متأولاً فيه كما قرره الإسماعيلي وغيره. وأما ما بعد ذلك فإنما حمل عنه سهل بن سعد، وعروة، وعلي بن الحسين و أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث، وهؤلاء أخرج البخاري أحاديثهم عنه في صحيحه، لما كان أميراً بالمدينة قبل أن يبدو منه في الخلاف على ابن

مبحث رابع

دفاع مروان میں حافظ ابن حجر عسقلانی کی تاویلات کا تنقیدی جائزہ

الزبیر ما بدا، واللہ أعلم۔ وقد اعتمد مالک علی حدیثہ ورأیہ والباقون
، سوی مسلم۔^(۵۹)

ترجمہ: مروان بن حکم۔ الخ۔ اس کے بارے میں روایت (زیارت نبوی) کا قول کہا گیا، پس اگر یہ ثابت ہو، تو اس کے بارے میں جرح کرنے والوں کی بات مؤثر نہیں ہوگی، اور عروہ بن زبیر رضی اللہ عنہما نے کہا ہے: مروان حدیث کے معاملے میں متہم نہیں تھا۔ اسی لیے اس سے سہل بن سعد ساعدی انصاری رضی اللہ عنہ صحابی نے بھی اس کے صدق پر اعتماد کرتے ہوئے روایت کی۔ محدثین نے اس پر جو گرفت کی ہے کہ اس نے طلحہ رضی اللہ عنہ کو جنگِ جمل کے دن تیر مارا، جس سے وہ شہید ہوئے اور اس کے بعد اُس نے حصولِ خلافت کے لیے تلوار اٹھائی، حتیٰ کہ جو ہونا تھا، پھر وہ ہوا۔ تو جہاں تک طلحہ رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے کی بات ہے، تو وہ (مروان) اس معاملے میں (قتل عثمان رضی اللہ عنہ کا بدلہ لینے کی) تاویل کر رہا تھا، جیسا کہ اسماعیلی وغیرہ نے وضاحت کی ہے اور اس کے بعد کا حال یہ رہا کہ سہل بن سعد، عروہ، علی بن حسین، ابو بکر بن عبد الرحمن بن حارث وغیرہ نے اس سے روایات لیں، اور اس کے طرق سے اُن کی روایات کو بخاری نے اپنی ”صحیح“ میں درج بھی کیا ہے۔ نیز یہ (روایت لینے کا) معاملہ اُس وقت تھا، جب وہ ابن زبیر رضی اللہ عنہ پر خروج کرنے سے قبل امیر مدینہ تھا، واللہ اعلم۔ حتیٰ کہ مسلم کے علاوہ مالک اور بقیہ ائمہ نے اس کی روایت ورائے پر اعتماد کیا ہے۔

۵۹۔ ہدی الساری فی مقدمۃ فتح الباری، للعسقلانی، الصفحة ۴۶۶، الفصل التاسع فی سیاق أسماء من طعن

فیہ من رجال... الخ، طبعہ السعودیہ۔

حافظ عسقلانی کی تاویلات کے ترکی بہ ترکی جوابات

حافظ الحدیث عسقلانی نے اپنے اس اقتباس میں مروان کی روایت کے دفاع سے بڑھ اُس کی ذات کی حمایت میں بھی علمی زور صرف کیا ہے، چنانچہ بادی النظر میں اُن کے دلائل مضبوط معلوم ہو رہے ہیں، تاہم ان میں بعض پہلوؤں سے علمی سُقم ہے، اسی لیے اب ہم ان کے پیش کردہ دلائل کو شق وار درج کریں گے اور پھر ہر دلیل کے ضمن میں نصوص و شواہد سے وضاحت بیان ہوگی، تاکہ قارئین خود جان سکیں، کہ کیا واقعی عسقلانی کے ذکر کردہ دلائل اس قابل ہیں، کہ انھیں مروان کے بارے میں قبول کیا جاسکے، یا پھر انھیں لائقِ اعتناء نہ گردانا ہی علمی تقاضوں کا انصاف ہے اور بقول جون ایلیا:

یہ کافی ہے کہ ہم دشمن نہیں ہیں

وفا داری کا دعویٰ کیوں کریں ہم

پہلی شق: مروان کی صحابیت کا امکان؟

یقال له رؤية، فإن ثبتت فلا يعرج علی من تكلم فیہ۔

انھوں نے اقتباس میں پہلی دلیل یہ بیان کی کہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مروان صحابی تھا، تو پھر کسی کی جرح اس پر اثر انداز نہیں ہوگی۔ لیکن یہاں عسقلانی سے لغزش ہوئی، کیونکہ مروان کی صحابیت کسی طور پر ثابت ہی نہیں، چنانچہ اس معاملے میں محدثین و ائمہ کا اتفاق ہے کہ وہ صحابی نہیں تھا، البتہ بعض کمزور اقوال اس بارے میں ضرور بیان ہوئے، لیکن اکابر محدثین اور ائمہ جرح و تعدیل نے انھیں بالاتفاق رد کر دیا، جیسا کہ امام بخاری، ابو داؤد، امام ترمذی سمیت کئی محدثین، بلکہ خود عسقلانی کے اقوال سابقاً بیان ہو چکے ہیں۔

پس اس کی صحابیت کی احتمالی شق تو کسی طور ثابت نہیں، اور یہ بات خود عسقلانی کو بھی تسلیم ہے، نیز اگر بہ فرض امکان اُس کی صحابیت مان بھی لی جائے، تو یہ بالاتفاق فتح مکہ کے بعد مسلمان ہونے والوں میں سے ہوگا، جن کے بارے میں قرآن مجید میں فرمان ہے:

وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ

بِإِحْسَانٍ. (سورة التوبة ۹: الآية ۱۰۰)

ترجمہ: اور مہاجرین اور انصار میں سے (نیکی میں) سبقت کرنے والے اور سب

سے پہلے ایمان لانے والے اور جن مسلمانوں نے نیکی میں ان کی اتباع کی۔

چنانچہ اتباع احسان کی شرط اپنے بیان میں واضح اور معنی خیز ہے اور مروان نے اس شرط کو خود ہی سبوتاژ کر ڈالا، جیسا کہ ہماری بحث میں متعدد ائمہ اور سب سے بڑھ کر نبی کریم ﷺ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فرامین موجود ہیں، پس اگر بالفرض ایسی صورت متحقق ہوتی، تو ادب کے دائرے میں بحث ممکن تھی، لیکن چونکہ بدلائل و اجماع اس کی صحابیت متحقق ہی نہیں، لہذا کسی فرضی و احتمالی معاملے کو زیر بحث لانا مفید نہیں، فافہم۔

امیر صنعانی کا حافظ عسقلانی پر نقد اور اس کی وضاحت

اور یہاں شیخ محمد بن اسماعیل امیر صنعانی، متوفی ۱۱۸۲ھ کا حافظ کی عبارت پر نقد قابل غور ہے:

فقلو: إن ثبت له رؤية، فلا يعرج على من تكلم فيه. هو محل

التعجب! كادت الرؤية تجاوز حد العصمة، وأن لا يخرج من ثبت

له بقتل نفس معصومة ولا غيرها من الموبقات. وكلام الذهبي فيه

الإنصاف دون كلام الحافظ... إلخ. والقصد من هذا بيان أن قول

الحافظ ابن حجر: إن ثبت رؤية لمروان، فلا يعرج على من تكلم

فيه. في أنه جعل الرؤية كالعصمة، وكلامه خلاف ما عليه أئمة الحديث. (۲۰)

ترجمہ: اُن کا قول: ”پس اگر اُس (مروان) کے لیے رویت ثابت ہو جائے،

تو اس کے بارے میں جرح کرنے والوں کی بات مؤثر نہیں ہوگی۔“ یہ بات

باعث تعجب ہے اور قریب ہے کہ رویت ”عصمت“ کی حد سے بھی تجاوز کر

جائے اور یہ کہ جس کے لیے معصوم جانوں کا قتل اور دیگر ہلاکت خیز باتیں

ثابت بھی ہوں، تو انھیں کچھ نہ کہا جائے۔ چنانچہ اس بارے میں عسقلانی کے

بجائے ذہبی کی گفتگو انصاف پر مبنی ہے۔۔ الخ۔ (ان دونوں کی عبارات کو ماقبل

بحث ثانی کے اختتام پر ملاحظہ کیا جاسکتا ہے)۔

اور (ہمارا تفصیلاً) اس بحث کو ذکر کرنے سے مقصود حافظ ابن حجر کا قول تھا: کہ

”اگر مروان کے لیے رویت ثابت ہو جائے، تو اس کے بارے میں جرح

کرنے والوں کی بات مؤثر نہیں ہوگی“ کہ انھوں نے رویت کو عصمت کی طرح

شمار کیا ہے، لیکن ان کی گفتگو ائمہ حدیث کے موقف کے خلاف ہے۔

یہ دونوں عبارات شیخ کی ایک ہی بحث سے ماخوذ ہیں، اس میں انھوں نے عسقلانی پر

نقد کرتے ہوئے بیان کیا ہے کہ شاید وہ اپنی مذکورہ عبارت سے یہ دلیل قائم کرنے کے خواہاں

ہیں کہ جب صحابیت ثابت ہو جائے، تو پھر بشری تقاضوں کے پیش نظر اُن سے صادر ہونے

والے اُمور مثلاً قتل وغیرہ پر بھی خاموشی اختیار کر لی جائے، اگر ایسا ہو، تو پھر یہ قابل تعجب ہے،

کہ ایسا اقدام عصمت کے مشابہ معلوم ہوتا ہے، جو بہر حال نوع انسانی میں صرف خاصہ انبیائے

کرام علیہم السلام ہی ہے، چنانچہ شیخ صنعانی نے اسی مقام پر کچھ صحابہ کرام کے ایسے معاملات اور ان پر محدثین کا کلام بطور مثال پیش کیا ہے، جسے ہم نے یہاں غیر ضروری ہونے کی وجہ سے بیان کرنا مناسب نہیں جانا۔

الغرض اقتباس پر صنعانی کا جزوی نقد تو بہر حال درست ہے، تاہم انھوں نے عصمت کے جس معاملے کی جانب نشاندہی کرتے ہوئے تشویش کا اظہار کیا ہے، ہمیں اس سے اتفاق نہیں، کیونکہ شیخ عسقلانی سمیت کسی کے یہاں ایسا معاملہ بیان نہیں ہوا، بلکہ یہاں عسقلانی کی مراد اس قدر ہے کہ علمائے جرح و تعدیل کے یہاں یہ معاملہ مسلم ہے کہ شرف صحابیت متحقق ہونے کے بعد ان پر جرح کی اسحاق جاری نہیں ہوں گی، اور یہ اپنے عموم میں ”عدول“ شمار ہوں گے، البتہ جن کی صحبت متحقق نہ ہو، ان پر روایت کے باب میں نقد و جرح کے قواعد و ضوابط کا نفاذ ہوگا۔

چنانچہ عسقلانی نے صحابہ کرام کی عصمت کا دعویٰ نہیں کیا اور نہ یہ انھیں شایاں ہے اور مشاجرات صحابہ اور لغزشات کے بارے میں امت مسلمہ کے جمع غفیر کا موقف یہی ہے کہ شرف صحابیت ان کے حق میں ”کف لسان“ اور ادب و احترام کا متقاضی ہے، البتہ صحابہ کرام سے بشرط ثبوت ایسے امور اگر صحیح الاسناد روایت میں مذکور ہوئے ہوں، تو انھیں روایات تک ہی محدود رکھا جائے گا اور ان معاملات پر بعد والوں کو حاکم بننے، فیصلہ صادر کرنے اور دخل دینے کا قطعاً اختیار نہ ہوگا، بلکہ روایات کو من و عن بیان کرنے کے بعد حقیقت کو روز قیامت کے لیے چھوڑ دیا جائے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ نے اس جماعت کے لیے ”رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ“ (سورة التوبة ۹: الآية ۱۰۰) ”کا مژدہ جاں فزا بیان فرمایا، اور اسی رب کریم ﷺ کا فرمان ہے:

”فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ“ (سورة التوبة ۹: الآية ۹۶)، جبکہ ”صحیحین“ کی متفق علیہ حدیث میں تاجدارِ ختم نبوت محمد رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي، فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا، مَا بَلَغَ مُدًّا أَحَدِهِمْ، وَلَا نَصِيفَهُ»^(۱).

ترجمہ: نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: میرے صحابہ کو بُرا نہ کہو، کیونکہ اگر تم میں سے کوئی شخص اُحد (پہاڑ) کے برابر سونا بھی (راہِ خدا میں) صدقہ کر دے، تو یہ صحابہ کے ایک مُد (قریباً ایک کلو)، بلکہ اس کے آدھے تک بھی نہیں پہنچ سکتا۔

پس عسقلانی ایسے ہی امور کے پیش نظر کف لسان اور جرح کے عروج و نفاذ کے معدوم ہونے کی جانب اشارہ کر رہے ہیں، انھوں نے ہر گز صحابیت کو عصمت یا اس کے مشابہ قرار نہیں دیا، نیز یہ بات تو ایسی صورت میں ہے کہ جب صحیح الاسناد معتبر روایات میں لغزشات کا ثبوت معلوم ہو، چنانچہ تاریخی روایات کے امور اس دائرے سے ہی خارج ہیں، کیونکہ ان میں رطب و یابس سب کچھ موجود، نیز ان کی نسبت ہی معتمد نہیں، لہذا ایسے میں صحابہ پر طعن و تشنیع کی بیباکی دنیا و آخرت میں ذلت و رسوائی سے ہمکنار کرنے والی ہے۔

البتہ یہاں حافظ عسقلانی کا مذکورہ عبارت کو مروان کی بحث کے ضمن میں ملحق کرنے پر بہر کیف اعتراض ممکن ہے، کیونکہ بنیادی طور پر یہ اس عبارت کے ایراد کا مقام ہی نہ تھا اور

۲۱۔ الصحیح، للبخاری، کتاب فضائل الصحابة، الصفحة ۹۰۳، الرقم ۳۶۷۳، طبعة كثير. الصحیح، للإمام

مسلم، کتاب فضائل الصحابة، باب تحريم سب الصحابة، الصفحة ۱۰۲۵، الرقم ۲۵۴۰، طبعة الأفكار.

اس کی واضح دلیل خود حافظ کو بھی تسلیم ہے کہ مروان صحابی نہ تھا، لہذا انھیں عبارت کو مروان سے متعلق دفاعی بحث میں درج کرنے سے اجتناب لازم تھا، تاہم سبقت قلمی سے ایسا ہو گیا، جس پر ہم نے اسی بحث میں دیگر مقامات پر متعدد دلائل سے تردید کر دی ہے۔

دوسری شق: عروۃ بن زبیر رضی اللہ عنہ کا توثیقی بیان

وقال عروۃ بن الزبیر: کان مروان لا یثبتہم فی الحدیث.

ہم نے اس بارے میں ماقبل دلائل کے ساتھ تفصیلی وضاحت پیش کر دی ہے کہ اس عبارت کا ثبوت ہی عروۃ رضی اللہ عنہ سے مشکوک اور جائے مقال ہے، نیز اس کے علاوہ اگر ان کی عبارت ثابت بھی مان لی جائے، تو اس کا مفہوم وہ نہیں، جسے حافظ عسقلانی اور ان سے قبل امام ابن عبدالبر وغیرہ نے مذکورہ کلمات کے ساتھ بیان کیا ہے، پس انھیں امام بخاری کے ذکر کردہ کلمات کو بیان کرنے میں سہو ہوا، اور یہ اوّل ابن عبدالبر اندلسی کے یہاں واقع ہوا، پھر اس کے بعد چنیدہ حضرات نے انہی کی عبارت کو بعینہ نقل کرتے ہوئے برقرار رکھا ہے، حالانکہ جناب عروۃ سے بر بنائے ثبوت بھی صرف ”فَلَا إِحَالَهُ يَتَّبِعُهُمْ عَلَيْنَا“ بیان ہوا تھا، جو بنیادی طور پر زبیر رضی اللہ عنہ کی فضیلت والی روایت کے سیاق و سباق میں تھا، لیکن بعد والوں کے یہاں اس کی تعبیر عمومی طور پر ”کان مروان لا یثبتہم فی الحدیث“ سے ہو گئی، اور اسی لیے نزاع و ابہام پیدا ہوا ہے، حالانکہ دونوں عبارات کے مفہوم و انطباق میں بُعد المشرقین ہے، جیسا کہ ماہرین علم حدیث پر پوشیدہ نہ ہو گا۔ اور یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ عروۃ نے مروان کی کوئی عمومی توثیق و تعدیل سرے سے بیان ہی نہیں کی، لیکن اگر پھر بھی کوئی ”کان مروان لا یثبتہم فی الحدیث“ کے کلمات پر ہی مضر ہو کہ عروۃ رضی اللہ عنہ نے یوں ہی بیان کیا تھا، تو پھر ہمت کرتے ہوئے ہمیں کسی معتبر محدث سے صحیح السند طریق پر عروۃ رضی اللہ عنہ سے انہی کلمات کو ثابت کر کے دکھائیں۔

اور اس معاملے میں ہم نے عروۃ رضی اللہ عنہ کی مروان سے منقول قریباً ایک سو ستر (۱۷۰) سے زائد مکرر روایات کو مختلف کتب حدیث میں تلاش کر کے جائزہ لیا ہے، چنانچہ ہمیں کسی ضعیف ماخذ میں بھی روایت کے ساتھ کوئی توثیقی کلمات معلوم نہیں ہو سکے، تو یہ بھی سابق امر کی تائید ہے کہ اگر واقعی مروان ان کے یہاں ایسے وصف کا حامل ہوتا، تو لازماً کسی اور روایت کے ساتھ بھی کہیں نہ کہیں کوئی تحریری و توثیقی بیان ضرور موجود ہوتا۔

اور اس سے بھی تنزل کریں تو کسی راوی کی توثیق اور بات ہے اور اس کی عدالت کا بیان اور بات ہے، چنانچہ صحاح ستہ کے بہت سے رِوَاۃ ایسے ہیں، جو قدریہ، شیعہ اور دیگر مسالک کے حامل تھے، پس روایات کے تناظر میں ان کی جزوی توثیق سے کسی محدث نے یہ نتیجہ ہرگز برآمد نہیں کیا کہ محدثین کا ان کی روایات کو اپنی کتب میں درج کرنا اس بات کی بھی غمازی کر رہا ہے کہ انھوں نے ایسے رِوَاۃ کو من حیث المجموع جزوی توثیق کے ساتھ عدالت کی صفت سے بھی ہمکنار کر دیا ہو، لہذا اگر بالفرض عروۃ نے ان کلمات سے آپ کے بقول مروان کی توثیق کر بھی دی، تو اس سے مروان کی مجموعی تعدیل کا ثبوت نکال لینا محض جبر و تحکم ہے۔

اور اس معاملے سے بھی تنزل اختیار کیا جائے اور ان کلمات کو عسقلانی وغیرہ کی مثل ہی مان بھی لیا جائے، تو بھی یہ صرف اور صرف عروۃ کی ذاتی رائے قرار پائے گی، چنانچہ اس معاملے میں ان کا تفرّد ہے، جو جمہور محدثین و ائمہ کی تصریحات، بلکہ ان سے بھی بڑھ کر صحابہ و تابعین کی بیان کردہ واضح جرح کے پیش نظر ہرگز مقبول و مختار نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ائمہ صحاح و سنن کا اس کی روایات کو درج کرنا حد درجہ بھی صرف ضمنی توثیق ہے، لیکن اس کے برعکس انہی روایات درج کرنے والے ائمہ مثلاً امام بخاری سمیت کسی محدث صحاح و سنن نے اس کی عدالت و توثیق پر کوئی ذاتی اور اضافی کلام قطعاً بیان نہیں کیا ہے، لہذا مروان کو اس ضمنی توثیق کے علاوہ کچھ اور حاصل نہیں، نیز ایسی ضمنی توثیق محدثین اور علمائے اصول کے یہاں

اختلافی ہے، جس پر ماہرین نے کافی مباحث پیش کیے ہیں، البتہ ہم یہاں اس بحث کو غیر مفید ہونے کے سبب ترک کر رہے ہیں، اور فراخ دلی سے کچھ دیر کے لیے ہی سہی، ضمنی توثیق کی حیثیت تسلیم کر لیتے ہیں، تاہم مروان سے امام مسلم کا عدول، امام ابن حبان کا اس کی روایات سے احتجاج کے معاملے میں خدا کی پناہ طلب کرنا، امام اسماعیلی، دارقطنی وغیرہ کا اس کی روایت کے معاملے میں صریح نقد کرنا اپنی واضح علمی و استنادی حیثیت رکھتا ہے، جس کے پیش نظر ضمنی توثیق کی بنیادیں مخدوش و متزلزل ہوتی ہیں، جبکہ یہ معاملہ صحابہ و تابعین کی بیان کردہ جُروح سے بھی مؤید ہے، تو ایسے میں صرف عُروۃ کا قول ہر گز لائق اعتماد اور حجت قرار نہیں دیا جاسکتا۔

حضرت عُروۃ اور حافظ عسقلانی کے حوالے سے مزید توجیہ

ہماری دانست میں بر بنائے ثبوت یہ حکومتی اور ظالمانہ تسلط کے پیش نظر کہا جانے والا بیان ہوگا، جیسا کہ اہل علم اگر غور کریں، تو مروان سے منقول بیشتر روایات میں اس بات کی صراحت ملے گی، کہ راویوں نے اُس سے اخذ حدیث مدینے کی گورنری کے دوران کی تھی، مثلاً ”صحیح البخاری، باب قصۃ فاطمۃ بنت قیس“ میں ”وہو امیر المدینۃ“، ”کتاب الأذان“ میں ”عن مروان بن الحکم قال: قال لی زید بن ثابت: ما لك تقرأ فی المغرب بقصار“ (اُس زمانے میں بالعموم نماز کی امامت حاکم کرواتے تھے)، ”سنن أبي داود، باب ما لا قطع فيه“ میں ”وہو امیر المدینۃ یومئذ“، ”سنن سعید بن منصور، کتاب الجہاد“ میں ”أن مروان بن الحکم، قال له وهو امیر بالمدينة“ اور ”السنن الكبرى للبيهقي، کتاب الطهارة“ میں ”أنه سمع عروة بن الزبير يقول: ذكر مروان بن الحکم في إمارته على المدينة“ کے کلمات صاف بتا رہے ہیں کہ مروان کے امیر مدینہ ہونے کے زمانے میں یہ روایات اخذ ہوئیں، اور یہ بات حافظ عسقلانی کو بھی تسلیم ہے، جیسا کہ اقتباس بالا میں تصریح ہے۔

الغرض اس طرح محدثین کی روایت لینے کا عذر تو کچھ مؤید ہو جاتا ہے، نیز مؤخر عبارت تو حضرت عُروۃ کے توثیقی بیان کی حقیقت بھی اُجاگر کر رہی ہے کہ انھوں نے حکومتی اقتدار کے دوران ہی اس سے سماع کیا تھا، اب یہ بامر مجبوری بھی ہو سکتا ہے اور بہ شدت علو اسناد اور جمع روایات بھی۔ بہر طور عُروۃ کے ایک واجب سے بیان کو اتنا بڑھا کر پیش کر دینا کہاں کا انصاف ہے کہ نہ تو عُروۃ کے بیان میں مروان کی ایسی کوئی فضیلت و شان بیان ہوئی اور نہ ہی کسی اور نے اس کی حفظ و اتقان کی داستانیں بیان کی ہیں، پھر بھلا ایک معمولی نوعیت کا مبیئہ الفاظ پر مشتمل بیان ”ہم اسے حدیث کے معاملے میں متہم نہیں پاتے“ سے توثیق کیسے استنباط ہوئی؟ جس کے پیش نظر اس کے تمام جرائم دھل گئے اور قتل و ظلم کے داغ تک مٹ گئے۔

اور اگر یہی معیار بر تاجائے، تو پھر ”صحیحین“ سمیت متعدد ائمہ کے بیانات پر نظر ثانی کرنا ہوگی، کیونکہ ایسے راوی موجود ہیں، جن کے بارے میں ایسی ہی توثیق ذکر کی گئی، لیکن ائمہ نے دیگر امور کے پیش نظر انھیں قابلِ اعتنا نہیں جانا اور اُن کی روایات اپنی کتب میں درج کرنے سے اعراض کیا ہے، مشتمل نمونہ ملاحظہ کریں۔

”ابو المغیرہ خالد بن دہقان قرشی دمشقی“۔ یہ تقریب کے ”طبقہ سابعہ“ سے مقبول، جبکہ ابو زُرعمہ، دارمی، ابن حبان اور ذہبی کے نزدیک ”ثقة“ بیان ہوئے ہیں، امام ابن معین نے ان کے بارے میں کہا: ”قال أبو مسهر: كان غير مئتهم كان ثقة“ (۶۲)۔ لیکن طرفہ یہ ہے کہ صحاح ستہ میں سے صرف امام ابو داود نے ہی ان کی روایت لی اور وہ بھی صرف ایک روایت ہے۔ وَقِسْ عَلَى هَذَا۔

۶۲- تقریب التہذیب، للعسقلانی، الصفحة ۲۸۵، الرقم ۱۶۳۶. الکاشف، للذهبي، ۱/۳۶۳، الرقم ۱۳۱۴.

تہذیب الکمال، للمزي، ۸/۵۶، الرقم ۱۶۰۵.

پس اگر اصول صرف اتنے ہی بیان پر قائم ہو، تو ان راویوں کے لیے بھی گنجائش نکال دی جائے، صرف مروان پر ایسی عنایات کی خاص وجہ ہماری سمجھ سے بالاتر ہے، البتہ ہم ان تمام باتوں کے باوجود محدثین کے طرز عمل کو نیک نیتی پر ہی محمول کرتے ہیں اور یہی ان کے شایانِ شان بھی ہے، تاہم علمی تقاضوں کے مطابق اختلاف کرنے سے کسی بے ادبی و گستاخی کا شائبہ بھی ہمارے جیسے کم فہم طالب علم کے قلب و ذہن میں موجود نہیں، لہذا ہماری تنقید کو اس بارے میں طفلِ مکتب کی حیثیت سے دیکھا جائے اور اگر حق و صواب ہو، تو قبول، ورنہ علمی دلائل کے ساتھ ترک کر دیا جائے، بہر دو صورت میدانِ علم اپنی وسعتوں سمیت ہر ایک کے لیے کشادہ ہے اور اس شق کے اختتام پر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ایک قول پیش ہے، اہل علم چاہیں، تو اسے سامنے رکھتے ہوئے حضرت عروہ سے منسوب بیان پر مزید غور کر سکتے ہیں:

کان مالک بن انس یقول: « لَا تَأْخُذِ الْعِلْمَ مِنْ أَرْبَعَةٍ، وَخُذْ مِنْ سَوَى ذَلِكَ، لَا تَأْخُذْ مِنْ سَفِيهِ مُعْلِنٍ بِالسَّفَةِ وَإِنْ كَانَ أَرَوَى النَّاسِ، وَلَا تَأْخُذْ مِنْ كَذَّابٍ يَكْذِبُ فِي أَحَادِيثِ النَّاسِ، إِذَا جُرِّبَ ذَلِكَ عَلَيْهِ، وَإِنْ كَانَ لَا يَتَّهَمُ أَنْ يَكْذِبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَا مِنْ صَاحِبِ هَوًى يَدْعُو النَّاسَ إِلَى هَوَاهُ، وَلَا مِنْ شَيْخٍ لَهُ فَضْلٌ وَعِبَادَةٌ إِذَا كَانَ لَا يَعْرِفُ مَا يُحَدِّثُ. » (۶۳)

ترجمہ: امام مالک بن انس رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: چار لوگوں سے علم حاصل نہ کرنا، ان کے علاوہ سے حاصل کر لینا: اعلانیہ بیوقوفی کرنے والے سے علم حاصل مت کرنا، اگرچہ وہ لوگوں میں کتنا ہی نیکو کار ہو، اور ایسے جھوٹے شخص سے علم حاصل مت کرنا، جو لوگوں کے بارے میں جھوٹ بولتا ہو، جبکہ اس معاملے کو اُس کے حوالے سے آزما لیا گیا ہو، اگرچہ وہ رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ بولنے کے معاملے میں تہمت زدہ نہ بھی ہو، اور نہ ہی کسی خواہشاتِ نفس کی پیروی کرنے والے سے حاصل کرنا، جو لوگوں کو بھی اپنی خواہشات کی طرف دعوت دیتا ہو، اور نہ ہی کسی فضل و عبادت کے حامل ایسے شیخ سے حاصل کرنا، جو یہ بھی نہیں جانتا ہو کہ وہ کیا بیان کر رہا ہے۔

۶۳۔ الکفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، الصفحة ۱۱۶/۱۶۰. المعرفة والتاريخ، للفسوي،

۱/۶۸۴. المجالسة وجواهر العلم، للدينوري، ۵/۸۳، الرقم ۱۸۹۱، و ۷/۱۴۸، الرقم ۳۰۵۳. التمهيد،

لابن عبد البر، ۱/۶۶.

تیسری شق: صحابی سہل بن سعد رضی اللہ عنہ کی مروان سے روایت کی حقیقت

وقد روى عنه سهل بن سعد الساعدي الصحابي، اعتماداً على صدقه.

حضرت سہل رضی اللہ عنہ کی مروان سے صرف ایک ہی روایت ہے، جسے متعدد کتب میں معمولی اختلاف کے ساتھ قریباً چودہ مقامات پر درج کیا گیا ہے، چنانچہ صحاح ستہ میں سے بخاری، نسائی اور ترمذی نے یہ روایت درج کی، جبکہ ان کے علاوہ منتقی، مسند احمد، معجم کبیر، شرح مشکل الآثار اور سنن کبریٰ للبیہقی میں بھی موجود ہے۔

حدثنا عبد العزيز بن عبد الله: حدثنا إبراهيم بن سعد الزهري قال: حدثني

صالح بن كيسان عن ابن شهاب عن سهل بن سعد الساعدي أنه قال:

رَأَيْتُ مَرْوَانَ بْنَ الْحَكَمِ جَالِسًا فِي الْمَسْجِدِ فَأَقْبَلْتُ حَتَّى جَلَسْتُ إِلَى

جَنْبِهِ، فَأَخْبَرَنِي أَنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ أَخْبَرَهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ أَمَلَى عَلَيْهِ: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * وَالْمُجَاهِدُونَ

فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾. قَالَ: فَجَاءَهُ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ وَهُوَ يُمْلِئُهَا عَلَيَّ فَقَالَ: يَا

رَسُولَ اللَّهِ! لَوْ أَسْتَطِيعُ الْجِهَادَ لَجَاهَدْتُ. وَكَانَ رَجُلًا أَعْمَى، فَأَنْزَلَ

اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفَخِذَهُ عَلَى فَخِذِي

فَتَقَلَّتْ عَلَيَّ، حَتَّى خِفْتُ أَنْ تَرُضَ فَخِذِي ثُمَّ سَرَّيَ عَنْهُ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ

عَزَّ وَجَلَّ: ﴿غَيْرُ أُولَى الضَّرَرِ﴾. (۱۳)

چنانچہ ذخائر حدیث میں پائی جانے والی یہ تنہا روایت بقول عسقلانی ”اعتماداً علی صدقہ“ بھی ہو سکتی ہے، لیکن صرف یہی معاملہ تھا، اس کے علاوہ کوئی اور وجہ نہ تھی، ایسا بھی ممکن نہیں۔ حضرت سہل رضی اللہ عنہ ممتاز صحابی ہیں، بلکہ یہ اور ان کے والد دونوں ہی شرف صحابیت رکھتے ہیں، حضرت سہل رضی اللہ عنہ ہجرت مدینہ سے قریباً پانچ سال قبل پیدا ہوئے اور نبی کریم ﷺ کے وصال کے وقت ان کی عمر پندرہ برس تھی، انھوں نے طویل عمر پائی اور بعض کے نزدیک سو سال کی عمر میں وصال ہوا، جماعت صحابہ میں سے مدینہ منورہ میں انتقال کرنے والے یہ آخری صحابی ہیں۔ لہذا جو روایت مروان نے ان سے بیان کی، یہ ایسی روایت نہیں تھی، جس کے بیان میں وہ منفرد ہو اور کسی اور کے یہاں یہ روایت نہ ملتی ہو، پس اگر تلاش و تتبع سے کام لیا جائے، تو بعینہ یہی روایت مختصر و مفصل کلمات کے ساتھ بصورت شواہد براء بن عازب اوسی، عبد اللہ بن عباس، زید بن ارقم انصاری مدنی اور عبد اللہ بن شداد لیثی رضی اللہ عنہ سے بھی صحاح و سنن میں ہی مروی ہے (۱۴)، لہذا اتنی مشہور روایت اگر مروان نے بھی بیان کر دی، تو یہ بات محض اُس کے صدق پر اعتماد کی دلیل کیسے بن گئی؟

اور جہاں تک حضرت سہل رضی اللہ عنہ کا معاملہ ہے، تو عین ممکن ہے کہ آپ کے پاس پہلے سے ہی یہ روایت موجود ہو، لیکن اس سے بھی سنی، اس لیے انھیں یقین تھا کہ یہ واقعی صحیح ہے، لہذا انھوں نے بیان کر دیا اور مروان کا ذکر ویسے ہی بھڑک اٹھا کہ وہ حکمران تھا اور حکمرانوں کی

۱۴- أخرجه البخاري عن البراء بن عازب: الصحيح، للبخاري، كتاب الجهاد والسير، الصفحة ۷۰۰، الرقم

۲۸۳۱، طبعة ابن كثير. أخرجه الترمذي عن ابن عباس: السنن، للترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب سورة

النساء، الصفحة ۶۷۸، الرقم ۳۰۳۲، طبعة المعارف. أخرجه الطبراني عن زيد بن أرقم: المعجم الكبير،

للطبراني، ۱۹۰/۵، الرقم ۵۰۵۳، طبعة ابن تيمية. أخرجه السعيد عن عبد الله بن شداد الليثي: سنن سعيد

بن منصور، تفسير سورة النساء، ۱۳۶۰/۴، الرقم ۶۸۲، طبعة الصميعي.

۱۳- الصحيح، للبخاري، كتاب الجهاد والسير، الصفحة ۷۰۱، الرقم ۲۸۳۲، طبعة ابن كثير.

باتیں ویسے بھی مشہور ہو جاتی ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ جلّ جلالہٗ محدثین کو جزائے خیر دے کہ انھوں نے اس کے شواہد کو بھی اپنی کتب میں درج کر دیا، تو یوں روایت میں مروان کی انفرادیت باقی نہیں، اور خاص اس کے صدق پر کوئی معنی خیز نتیجہ برآمد نہیں کیا جاسکتا۔

البتہ بات تو جب تھی کہ حضرت سہل رضی اللہ عنہ روایت بیان کرتے وقت مروان کے بارے میں کچھ فرمادیتے، تو البتہ ضرور اُس کی صداقت پر مہر ہوتی، لیکن فی الحال ہمارے مطالعے میں ایسا کوئی امر نہیں آسکا کہ حضرت سہل رضی اللہ عنہ نے ایسا کچھ بیان کیا ہو اور مزید برآں یہ کہ اگر واقعی مروان اُن کے نزدیک اتنا سچا تھا، جیسا کہ دفاع بخاری میں شارحین بیان کر رہے ہیں، تو پھر سہل رضی اللہ عنہ نے اس سے مزید روایات کیوں نہیں لیں، یا سنی تھیں، تو بیان کیوں نہیں فرمائیں؟ اور یہاں تک تو صحابی رسول سہل رضی اللہ عنہ کی اُس سے روایت کا معاملہ تھا اور جہاں تک بقیہ حضرات کی بات ہے، تو اُس میں سے عروۃ کے بارے میں کلام ہو چکا اور باقی حضرات کی روایات کا معاملہ بھی قریباً سہل رضی اللہ عنہ جیسا ہی ہے، جس پر فرداً فرداً بحث کرنے کی حاجت نہیں، اور ویسے بھی ہمارا مقصود چند امور سے واضح ہو چکا ہے، البتہ بعض پر جزوی بحث بیان ہوگی۔

مروان نے سہل رضی اللہ عنہ سے روایت لی، یا پھر سہل رضی اللہ عنہ نے مروان سے؟

امام ابن سعد نے ”الطبقات، (۷/۴۷)“ میں واضح طور پر لکھا ہے:

وروی مروان عن سہل بن سعد الساعدي.

پس اگر یہ بات ملحوظ رکھی جائے، تو سابق معاملہ بالکل ہی مختلف ہو جاتا ہے کہ اس میں تو بیان کیا گیا ہے کہ مروان نے حضرت سہل رضی اللہ عنہ سے روایت لی، جبکہ اب تک بیان کیا جاتا رہا کہ سہل رضی اللہ عنہ نے مروان سے روایت لی ہے، پس ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے، چنانچہ ابن سعد کا بیان ایک نئی راہ کی غمازی کر رہا ہے، جس پر غور و فکر کی ضرورت ہے، تاہم یہ بات

زیادہ معقول ہے، کیونکہ ابن سعد قدیم و معتمد محدثین میں سے ہیں، پس اُن کا بیان دیگر شواہد کی روشنی میں بھی اعتماد کیے جانے کے زیادہ لائق ہے۔

چوتھی شق: قتل طلحہ رضی اللہ عنہ سے بچانے کی تاویل میں لغزش

وإنما نقموا عليه أنه رمى طلحة يوم الجمل بسهم، فقتله... إلخ.

شیخ عسقلانی اگرچہ حق گوئی اور وسعت معلومات میں ممتاز و محترم ہیں، لیکن اس بارے میں انھوں نے بھی کما حقہ پاسداری نہیں کی، اور صرف رجال بخاری کی حیثیت سے مروان کے دفاع میں اُتر آئے، تاہم جمہور ائمہ و محدثین اور خود عسقلانی نے اپنی کتب میں صراحت کی ہے کہ حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کو اسی مروان نے شہید کیا تھا، لیکن اس کے باوجود حافظ اُسے گرفت سے بچانے کے لیے عذرِ ضعیف لائے ہیں: ”فأما قتل طلحة؛ فكان متأولاً فيه كما قرره الإسماعيلي وغيره“۔ اور اس مقام پر انھوں نے قتل کی تاویل کو شیخ اسماعیلی سے منسوب کیا ہے اور ان سے غالباً مراد شیخ ابو بکر احمد بن ابراہیم اسماعیلی جرجانی، متوفی ۷۱۷ھ ہیں، جن کی ”اعتقاد أئمة الحديث“ اور ”المعجم في أسامي شيوخ أبي بكر الإسماعيلي“ معروف ہیں، ان کی بقیہ کتب مثلاً ”المستخرج على صحيح البخاري“ وغیرہ تو آج موجود نہیں، البتہ اس کے حوالے ملتے ہیں، اور شاید یہ بات اسی کتاب سے مأخوذ ہے، الغرض انہی سے امام بخاری کے روایت لینے پر اعتراض ذکر کیا گیا ہے، جیسا کہ انھوں نے ”تہذیب التہذیب“ میں لکھا ہے:

وعاب الإسماعيلي على البخاري تخريج حديثه، وعدّ من موبقاته؛ أنه

رمى طلحة أحد العشرة يوم الجمل، وهما جميعاً مع عائشة، فقتل،

ثم وثب على الخلافة بالسيف، واعتذرت عنه في مقدمة شرح البخاري.^(۶۶)

ترجمہ: اور اسماعیلی نے امام بخاری کی اُس (مروان) سے حدیث لینے پر طعن کیا ہے اور انھوں نے اُس (مروان) کی ہلاکت خیز باتوں میں یہ بیان کیا ہے کہ اُسی نے جنگِ جمل کے دن عشرہ مبشرہ میں سے ایک طلحہ رضی اللہ عنہ کو تیر مارا تھا اور اُس دن یہ دونوں سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کے ہمراہ تھے، جس سے آپ رضی اللہ عنہ شہید ہوئے، پھر اُس (مروان) نے تلوار کے زور پر خلافت حاصل کی، اور میں (عسقلانی) نے امام بخاری کی جانب سے (روایت لینے کے) عذر کو ”مقدمہ شرح بخاری“ میں بیان کیا ہے۔

اس عبارت میں انھوں نے اسماعیلی کی امام بخاری پر اس حوالے سے تنقید بیان کی ہے، لیکن اس کے برعکس وہ اپنے مقدمے میں لکھ رہے ہیں کہ انھوں نے قتل کرنے کی تاویل بھی کی، اب اس کا حتمی فیصلہ تو ممکن نہیں، کہ دونوں اُمور میں اسماعیلی کے یہاں تفصیل کیا بیان ہوئی، کیونکہ ہم تک اسماعیلی کی وہ کتب نہ پہنچ سکیں، تاہم ہماری دانست میں شیخ اسماعیلی نے مروان کی جانب سے کی گئی قتل کی تاویل کا بیان کیا ہو گا کہ اُس نے قتل طلحہ رضی اللہ عنہ کو شہادت عثمان رضی اللہ عنہ کے بدلے سے منسوب کیا تھا، جیسا کہ اس بارے میں منقول روایت میں تصریح کی بیان ہے، الغرض ہم نے عسقلانی کے اقتباس میں ترجمے کے دوران اسی امر کی رعایت کی ہے، واللہ اعلم۔ البتہ اسماعیلی کے یہاں مروان کا حال زبوں تر ہی تھا، چنانچہ انہی سے شیخ عینی نے یہ بات نقل کی ہے:

إنَّ الإسماعيلي قال: يرحم الله البخاري، أخرج هذا الحديث في (الصحيح) مع الاختلاف على ابن جريج، ومرجع الحديث إلى بَوَّابِ مَرَوَانَ عن ابن عباس ومروان وبَوَّابِه بمنزلة واحدة... والله يغفر لنا وله.

قلت: إنكار الإسماعيلي على البخاري في هذا من وجوه... الثاني: أن بَوَّابِ مَرَوَانَ: الذي اسمه رافع مجهول الحال، ولم يذكر إلا في هذا الحديث. فإن قلت: إن مروان لو لم يعتمد عليه لم يقنع برسالته. قلت: قد سمعت أن الإسماعيلي قال: مروان وبَوَّابِه بمنزلة واحدة، وقد انفرد بروايته البخاري دُونَ مسلم.^(۶۷)

ترجمہ: شیخ اسماعیلی نے فرمایا: اللہ تعالیٰ جبکہ اللہ امام بخاری پر رحم فرمائے کہ انھوں نے ”ابن جریج“ کے حوالے سے اختلاف کے باوجود اس روایت کو اپنی ”صحیح“ میں درج کیا ہے اور اس حدیث کا مرجع مروان کا دربان ہے، جس نے اسے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، پس مروان اور اس کا دربان تو اس معاملے میں ایک جیسے ہیں، اللہ تعالیٰ جبکہ اللہ ہماری اور اُن (امام بخاری) کی مغفرت فرمائے۔ میں (عینی) کہتا ہوں: اسماعیلی کے اس بارے میں امام بخاری پر اعتراض کی کچھ وجوہ ہیں: اُن میں سے دوسری وجہ یہ ہے کہ بیشک مروان کا دربان؛ جس کا نام رافع تھا، وہ مجهول الحال ہے اور صرف اسی روایت میں اُس کا تذکرہ ملتا ہے

پس اگر تم کہو: اگر مروان کو اُس دربان پر اعتماد نہ ہوتا، تو پھر وہ اُس کی پیغام رسانی پر بھلا بھروسہ ہی کیوں کرتا۔ تو میں (یعنی) کہتا ہوں: میں نے سنا ہے کہ بیشک شیخ اسماعیلی نے کہا: مروان اور اُس کا دربان اس معاملے میں ایک جیسے ہیں، اور اُس (مروان) سے روایت کرنے میں امام بخاری منفرد ہیں، امام مسلم نے اُس سے روایت نہیں کیا ہے۔

یہاں تک تو امام عینی رحمہ اللہ نے کلام فرمایا اور اختتام پر شیخ اسماعیلی کے قول کا اعادہ کر کے اپنے موقف کا اظہار کر دیا ہے، تاہم واضح طور پر خط کشیدہ احتمال کا جواب نہیں دیا، تو اس کے لیے ہم عرض کرتے ہیں، کہ اگر بالفرض مروان کو اپنے دربان پر اعتماد تھا بھی، تو اس میں تعجب کی کون سی بات ہے، یہاں تو خود مروان کی اپنی توثیق کے لالے پڑے ہیں، جس کی وجہ سے اُس کی اپنی ہی کوئی حیثیت باقی نہیں رہتی، تو پھر اُس بیچارے دربان پر مروان کے اعتماد کرنے یا نہ کرنے کی بھلا کیا علمی حیثیت رہ جاتی ہے، جبکہ اس پر ظرف یہ ہے کہ وہ دربان خود بھی مجہول الحال ٹھہرا، چنانچہ خط کشیدہ احتمال تو ایسی صورت میں قابل توجہ ہوتا، جب مروان کی اپنی کوئی علمی و استنادی حیثیت ہوتی، فافہم۔

الغرض اس سے ایک بات واضح ہے کہ حافظ اس قتل کو تاویل کے ضمن میں لے کر مروان کو بچانا چاہتے ہیں، لیکن بوجہ وہ ایسے کر نہیں سکے، کیونکہ مروان کو تاویل کا شبہ تو اُس وقت حاصل ہوتا، جب اس کے خلاف پر کوئی قوی دلیل موجود نہ ہوتی، پس ایسی صورت میں تو ہم بھی تسلیم کر لیتے، کیونکہ جنگِ جمل میں اہل سنت کا موقف یہی رہا ہے کہ طرفین کے مسلم صحابہ و تابعین کا قتال خطائے اجتہادی تھا، جس میں اُن پر نکیر و طعن اہل سنت کا طریقہ نہیں، اس معاملے میں اہل سنت توقف اختیار کرتے اور طرفین کے ممتاز حضرات کو خیر ہی سے یاد کرتے ہیں، تاہم حق مولائے کائنات علی رضی اللہ عنہ کے لیے قرار دیتے ہیں، لیکن یہاں یہ عموم انہی کو

حاصل ہے جو کسی اور جانب سے مخدوش و مطعون نہ ہوئے ہوں، پس مروان تو ایسا تھا کہ اگر عسقلانی خود توجہ فرمالیتے، تو شاید وہ کبھی اس کی طرف داری نہ کرتے اور امام بخاری کی روایت لینے پر عذر لانے کے بجائے لغزش شمار کر کے آگے بڑھ جاتے۔

پس اب ہم اس معاملے کی وضاحت کرتے ہیں، لیکن اس سے قبل امیر صنعانی کا ایک نفیس نقد قابل غور ہے، جو انھوں نے حافظ کی اسی عبارت کے بارے میں بیان کیا ہے:

وأما اعتذاره؛ بأنه قتل طلحة متأولاً. فعذر لا يبقی معه لعاصی معصية. (۹۸)

ترجمہ: اور اُن کا عذر بیان کرنا کہ طلحہ رضی اللہ عنہ کا قتل تاویل کے زمرے میں ہے۔ تو یہ ایسا عذر ہے کہ اس کی وجہ سے پھر کسی گنہگار کے لیے کوئی گناہ ہی باقی نہیں رہتا۔

اس میں بدیہی طور پر عذر کی ضمیر عسقلانی کی طرف رائج ہے، کیونکہ صنعانی انہی پر نقد کر رہے ہیں، نیز عذر پیش کرنے میں عسقلانی نے ہی سبقت کی، تاہم سابق بیان کردہ توجیہ کے پیش نظر اس ضمیر کو مروان کی طرف بھی لوٹایا جاسکتا ہے اور بایں صورت ترجمے میں معمولی ترمیم ملحوظ ہوگی، جیسا کہ اہل علم پر واضح ہے، چنانچہ ایسی صورت میں مروان کا شہادت عثمان کے بدلے والا بیان مراد ہوگا، جو کہ بذاتِ خود عذر لنگ اور ”عذر گناہ بدتر از گناہ“ کے مصداق ہے، لیکن دونوں صورت میں نفس مسئلہ کی تنقید میں صنعانی کا بیان اپنی جگہ برقرار اور موثر رہے گا۔

جنگِ جمل میں قتال کے بارے میں عموم تھا کہ اجتہادی خطا ہوئی، لیکن جب طلحہ رضی اللہ عنہ کو اس ظالم نے تیر مار کر شہید کیا اور خوش ہوا، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اُسے جہنم کی بشارت

سنائی تھی، جیسا کہ آئندہ صحیح و معتمد حوالہ جات کی صورت میں تفصیل آرہی ہے، تو ایسے میں عسقلانی، اسماعیلی یا دنیا بھر کے محدثین کی عذر بیانی بھی اُس کے حق میں مقبول نہیں، کہ جسے مولائے کائنات علی رضی اللہ عنہ جہنم کا مژدہ سنائیں، بھلا اُس کے حق میں کسے مجال ہے کہ دفاع میں کھڑا ہو؟ اس سے معلوم ہوا کہ ہر چند جنگِ جمل والوں کے لیے بالعموم خطائے اجتہادی کا معاملہ برتنا اہل سنت کا طریقہ ہے، لیکن اس میں تخصیص ہے، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فرمان کے پیش نظر مروان کو ہرگز اس عموم میں داخل کر کے تاویل و نجات کا پروانہ نہیں دیا جاسکتا اور طلحہ رضی اللہ عنہ کے شہید کرنے سے متعلق مروان کے اعترافی بیانات اور فخر و مباہات کی تفصیل بیان ہو گی، جس سے واضح ہے کہ وہ اس تاویل کے زمرے میں شامل ہی نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اس نے محض اپنے بغض و عناد اور ذاتی انتقام کے لیے یہ اقدام کیا تھا، جنگی ماحول کے معرکے میں ایسا نہیں ہوا تھا، کہ اُسے تاویل کے ضمن میں حفاظت بخشی جاسکے۔

اور خدا کی قسم! اس ظالم کی مجال نہ تھی کہ طلحہ رضی اللہ عنہ کے سامنے آکر میدان میں مقابلہ کرتا، اگر واقعی مروانیت کے گرویدگان کے مطابق یہ ”سید شباب قریش“ تھا، تو ہمت کر کے میدان میں اُترتا اور پھر دیکھ لیتا کہ یہ مردِ جلیل، غزوہٗ اُحد کا غازی، میدانِ اُحد میں سپر نبوی کا ستون، اپنے جسم و جاں کو نبی کریم ﷺ کی ڈھال بنا کر ہاتھ و انگلیاں قربان کرنے، جسم پر تیروں کی برسات روکنے اور دشمنوں کو خاک و خون میں ملا کر رکھ دینے کے بعد آپ ﷺ سے «أَوْجَبَ طَلْحَةُ» کا اعزاز پانے والا ساٹھ برس سے زائد عشرہٗ مبشرہ کا صحابی جنگِ جمل میں اس مروان ایسے شقی کو کس طرح چھڑا کر رکھتا ہے۔ رب کریم ﷺ کی قسم! اگر طلحہ رضی اللہ عنہ کو لاکارنے اور مبارزت میں آنے پر آپ کے ہاتھوں مروان کی تیس برس سے زائد کی جوانی جنگِ جمل کے میدان میں روند کر نہ رکھ دی جاتی، تو پھر البتہ آپ کا منہ تھا کہ بولتے: دونوں مقابل ہوئے

اور مروان نے انھیں مات دی، لیکن دنیا کی نگاہوں نے دیکھا اور روایات نے آپ کے اس مزعومہ سردار و جوان کی قلمی کھول کر رکھ دی ہے کہ اُس نے خود حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کے لشکر میں ہوتے ہوئے چھپ کر خالی جگہ دیکھتے ہوئے تیر چلایا اور طلحہ رضی اللہ عنہ چونکہ اس غیر متوقع حملے کے لیے تیار نہ تھے، اسی لیے نشانہ بن گئے، بلکہ بعض روایات میں تو یہاں تک تصریح ہے کہ ابھی صفوف تیار ہو رہی تھیں، کہ اسی اثنا میں مروان نے موقع دیکھ کر تیر مارا، ونعوذ باللہ۔

عشرہٗ مبشرہ کی ممتاز شخصیت سیدنا طلحہ رضی اللہ عنہ کا قاتل

محدثین و مؤرخین کے جمع غفر نے یہ بات صراحت اور وثوق کے ساتھ ذکر کی ہے کہ جنگِ جمل کے موقع پر طلحہ رضی اللہ عنہ کو مروان نے تیر مار کر شہید کیا تھا، چنانچہ دلائل ملاحظہ کریں:

۱۔ شیخ علی کوفی، متوفی ۲۶۱ھ ”معرفة الثقات“ میں لکھتے ہیں:

وطلحة والزبير لم يقتلها أصحاب علي رضي الله عنه. طلحة قتله

مروان بن الحكم، والزبير قتله ابن جرموز وهو منصور.^(۶۹)

ترجمہ: حضرت طلحہ اور زبیر رضی اللہ عنہما کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے گروہ نے شہید نہیں کیا تھا۔ طلحہ رضی اللہ عنہ کو مروان بن حکم، اور زبیر رضی اللہ عنہ کو ابن جرموز نے اُس وقت قتل کیا، جب وہ واپس لوٹ رہے تھے۔

۲۔ امام ابن حبان، متوفی ۳۵۴ھ ”الثقات“ میں لکھتے ہیں:

وأما طلحة؛ فرماه مروان بن الحكم بسهم من ورائه، فأثبت فيه،

وقتله وحمله إلى البصرة، فمات بها، فقبّر طلحة بالبصرة.^(۷۰)

ترجمہ: اور حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کو مروان بن حکم نے پیچھے سے تیر مارا، جو اُن کے بدن (حلق اور بعض اَقال میں گھٹنے اور پٹنڈی کا ذکر ہے) میں پیوست ہوا، پس آپ زخمی ہوئے اور ”بصرة“ لایا گیا، لیکن یہاں انھوں نے شہادت پائی، چنانچہ طلحہ رضی اللہ عنہ کی قبر ”بصرة“ میں ہے۔

۳۔ یہی امام ابن حبان ”مشاہیر علماء الأمصار“ میں لکھتے ہیں:

قتله مروان بن الحكم يوم الجمل بسهم رماه. (۷۱)

ترجمہ: انھیں مروان بن حکم نے جنگِ جمل کے دن تیر مار کے شہید کیا تھا۔

صحیح روایات سے مروان کے اعترافِ قتل کا ثبوت

۴۔ امام طبرانی، متوفی ۳۶۰ھ، امام حاکم، متوفی ۴۰۵ھ اور دیگر ائمہ لکھتے ہیں:

(حدثنا) وکیع: حدثنا إسماعیل بن أبي خالد، عن قیس، قال:

رأيت مروان بن الحكم حين رمى طلحة يومئذ بسهم، فوقع في رُكبتِه، فما زال ينسح حتى مات.

رواه جماعة عنه، ولفظ عبد الحميد بن صالح عنه: هذا أعان على عثمان،

ولا أطلب بثأري بعد اليوم. (۷۲)

=

۷۰۔ الثقات، لابن حبان، ۲/ ۲۸۳.

۷۱۔ مشاہیر علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار، لابن حبان، الصفحة ۱۲، الرقم ۸.

۷۲۔ المستدرک، للحاکم، ۳/ ۴۱۸، الرقم ۵۵۹۱، طبعة العلمية. المعجم الكبير، للطبرانی، ۱/ ۱۱۳، الرقم

۲۰۱. الاصابة، للعسقلانی، ۳/ ۴۳۲، طبعة العلمية. مجمع الزوائد، للهيثمی، ۹/ ۱۵۰، طبعة القدسي.

سير أعلام النبلاء، للذهبي، ۱/ ۳۵، و ۳/ ۴۸۶، واللفظ له.

ترجمہ: قیس (بن ابی حازم، تابعی مخضرم) کہتے ہیں: میں نے مروان بن حکم کو دیکھا، جس روز اُس نے طلحہ رضی اللہ عنہ کو تیر مارا تھا، پس وہ اُن کے گھٹنے میں پیوست ہوا اور (وہ تیر زخم میں) پیوست ہی رہا، حتیٰ کہ انھوں نے وصال فرمایا۔

اسے ایک جماعت نے ان سے اسی طرح روایت کیا ہے، جبکہ عبد الحمید بن صالح نے یہ کلمات بھی بیان کیے ہیں: (تیر چلانے کے بعد مروان نے کہا: یہ عثمان رضی اللہ عنہ کے خلاف معاونت کرنے کا بدلہ ہے اور میں آج کے بعد خونِ عثمان کے لیے) کوئی بدلہ نہیں لوں گا۔

متذکرہ ائمہ نے اپنی آسانید کے ساتھ اسے محولہ ذیل مقامات پر درج کیا ہے، چنانچہ امام حاکم کی سند کو شیخ ذہبی نے ”تلخیص“ میں ”صحیح“ قرار دیا ہے اور امام طبرانی کی سند کو شیخ ہیثمی نے ”ورجالہ رجال الصحیح“ کہہ کر مؤید کر دیا ہے، کیونکہ ”قیس بن ابی حازم، ابو عبد اللہ بجلي كوفي، متوفى ۸۴ھ مخضرم تابعي“، ”اسماعيل بن ابو خالد هرمرز، ابو عبد اللہ بجلي كوفي، متوفى ۱۳۶ھ“ اور ”امام الائمہ و كيع بن جراح بن مليح، ابوسفیان كوفي نيشاپوري، متوفى ۱۹۶ھ“ تینوں ہی ”فقہ“ حافظ“ ہیں، لہذا دونوں مقامات کی آسانید صحیح قرار پاتی ہیں، اور یوں مروانیت کے گرویدگان کو راہِ فرار باقی نہیں رہتی، نیز اسی روایت کو قدرے اضافی سیاق و سباق اور دوسری ”صحیح سند“ کے ساتھ امام یعقوب فسوی، متوفی ۲۷۷ھ نے ”المعرفة والتاريخ“ اور پھر ان کے حوالے سے حافظ عسقلانی نے ”الاصابة“ اور ”إتحاف المهرة“ میں یوں نقل کیا ہے:

وأخرج يعقوب بن سفيان بسندٍ صحيحٍ، عن قيس بن أبي حازم: أن مروان بن الحكم رأى في الخيل فقال: هذا أعان على عثمان، فرماه بسهم في ركبته، فما زال الدم يسير حتى مات. (٤٣)

ترجمہ: قیس بن ابوحازم کہتے ہیں: مروان بن حکم نے (حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کو) گھڑ سواروں میں دیکھا، تو اُس نے کہا: یہ عثمان رضی اللہ عنہ کے خلاف معاونت کرنے کا بدلہ ہے، پس اس نے اُن کے گھٹنے میں تیر مارا، پس زخم سے خون بہتا رہا، حتیٰ کہ انھوں نے شہادت پائی۔

اس روایت کے بقیہ رجال کے علاوہ امام فسوی ”یعقوب بن سفيان، ابو يوسف فسوی فارسی نیشاپوری، متوفی ۲۷۷ھ“ عسقلانی کے یہاں گیارہویں طبقہ میں سے ”ثقة حافظ“ اور شیخ ذہبی کے نزدیک ”ثقة، مصنف خير صالح“ شمار ہوئے ہیں (۴۴)۔ جبکہ روایت بالا کی سند کی تصحیح خود حافظ عسقلانی نے بیان کر دی ہے، جیسا کہ عبارت میں دیکھا جاسکتا ہے، لہذا عسقلانی سے ادھوری باتیں لینے والوں کو اُن کا یہ بیان بھی ملحوظ رکھنا چاہیے۔

۴۳۔ المعرفة والتاريخ، للفسوي، سنة ست وثلاثين، وقعة الجمل، ۴۰۳/۳. الاصابة، للعسقلاني، ۴۳۲/۳،

طبعة العلمية. اتحاد المهرة، للعسقلاني، ۳۶۴/۶، الرقم ۶۶۵۰.

۴۴۔ تقريب التهذيب، للعسقلاني، الصفحة ۱۰۸۸، الرقم ۷۸۷۱. الكاشف، للذهبي، ۳۹۴/۲، الرقم ۶۳۸۸.

قیس بن ابوحازم کی جنگِ جمل میں شرکت؟

سابق روایات کی سند میں مخضرم تابعی قیس بن ابوحازم بھی ہیں، جن کے بارے میں کچھ لوگوں نے بڑے طمطراق سے امام علی ابن مدینی، متوفی ۲۳۴ھ کی یہ عبارت نکال کر نقد کرنے کی کوشش کی ہے:

قيل لعليّ: هؤلاء كلهم سمع منهم قيس بن أبي حازم سماعاً؟ قال: نعم، سمع منهم سماعاً، ولولا ذلك لم نعد له سماعاً. قيل له: شهد الجمل؟ قال: لا، كان عثمانياً. (۴۵)

ترجمہ: امام علی (ابن مدینی) سے پوچھا گیا: کیا ان (یعنی: اصل مقام میں ذکر شدہ) تمام شخصیات سے قیس بن ابی حازم کا سماع ہے؟ تو آپ نے فرمایا: ہاں! انھوں نے اُن تمام سے سماع کیا ہے کہ اگر ایسا نہ ہوتا، تو ہم انھیں سماع کردہ شخصیات میں شمار نہ کرتے۔ اُن سے پوچھا گیا: کیا یہ جنگِ جمل میں شریک ہوئے تھے؟ تو آپ نے فرمایا: نہیں، بلکہ وہ عثمانی (گروہ میں) تھے۔

چنانچہ اس اقتباس کی بنیاد پر کچھ لوگوں نے دعویٰ کر دیا ہے کہ طلحہ رضی اللہ عنہ کی شہادت کو بھلا یہ کیسے دیکھ سکتے ہیں، جبکہ یہ خود جنگِ جمل میں موجود ہی نہیں تھے، تو اس کی وضاحت میں اہل علم کے لیے چند وجوہ سے تفصیل پیش خدمت ہے۔

اولاً: ذخائر کتب میں یہ تنہا امام علی ابن مدینی رحمہ اللہ کی رائے ہے، جو صحیح الاسانید روایات اور محدثین کی تصحیح کے مقابل قابلِ اعتنا نہیں مانی جاسکتی۔

۴۵۔ العلل، للإمام ابن المديني، الصفحة ۵۰، الرقم ۴۶.

ثانیاً: ان کے عثمانی ہونے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ وہ جنگِ جمل میں شریک نہ ہوئے ہوں؟ کہ مولا علی رضی اللہ عنہ کے مقابل بیشتر عثمانی ہی تھے، لہذا اس دلیل کے لحاظ سے تو انھیں قصاصِ عثمان رضی اللہ عنہ کے حوالے سے پیش قدمی کرتے ہوئے اول رہنا چاہیے تھا، نہ کہ اس مقابلے سے گریزاں رہتے۔ پس یہ دلیل پیش کردہ موقف کے برعکس واقع ہے۔

ثالثاً: ان پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے حوالے سے جو بعض باتیں منسوب ہیں کہ یہ ان کے خلاف تھے، تو ایسا ہرگز نہیں، کیونکہ اگر واقعی ایسا کچھ ہوتا، تو پھر صرف کچھ عرصے بعد قریباً ۳۸ھ میں یہ اپنے عثمانی موقف کو چھوڑ کر جنگِ نہروان میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی قیادت میں جہاد نہ کرتے، حالانکہ امام ابن عساکر نے واضح لکھا ہے:

وكان قد نزل الكوفة، وحضر حرب الخوارج بالنهر و ان مع علي بن أبي طالب. (۷۶)

ترجمہ: اور وہ (قیس بن ابوحازم) کوفہ آئے اور نہروان کے مقام پر خوارج کے خلاف قتال میں علی بن ابوطالب رضی اللہ عنہ کے ساتھ شریک ہوئے۔

رابعاً: انہی سے جنگِ جمل کے دوران ”کلابِ حوآب“ والی روایات بھی درج ہیں، جن کی کبار محدثین و ائمہ سنداً و تصحیحاً بیان کر چکے ہیں، جو ان کے جنگِ جمل میں شرکت اور اقل درجہ مشاہدے و موجودگی پر قوی دلالت کر رہی ہیں، مثلاً: انہی شیخ قیس بن ابوحازم کے ہی طریق ”کلابِ حوآب“ کی روایت نقل کرنے کے بعد حافظ عسقلانی نے لکھا ہے:

وأخرج هذا أحمد وأبو يعلى والبزار وصححه بن حبان والحاكم، وسنده على شرط الصحيح. (۷۷)

اور انہی قیس کی روایت نقل کرنے کے بعد حافظ بیہقی نے بیان کیا ہے:

رواه أحمد، وأبو يعلى، والبزار، ورجال أحمد رجال الصحيح. (۷۸)

چنانچہ ”مسند احمد“ کی سند جسے کم فہم مطعون کیے بیٹھے ہیں، وہ تو خالص سونا ہے، کیونکہ امام احمد نے اسے یحییٰ بن سعید قطان، متوفی ۱۹۸ھ سے نقل کیا اور ان کی جلالتِ علمی شہرہ آفاق ہے، حافظ عسقلانی نے ”تقریب التہذیب“ (الصفحة ۱۰۵۵، الرقم ۷۶۰۷) میں انھیں ”ثقة متقن حافظ، إمام قدوة“ بیان کیا ہے اور ان کے بارے میں کوئی خفیف جرح بھی فی الحال ہمارے مطالعہ میں نہیں ہے اور ان کے بعد اسماعیل بن ابوالخالد احمسی کو فی ”ثقة ثبت“ اور قیس بن ابوحازم ”ثقة“ ہیں، جیسا کہ اسی بحث میں بیان ہو چکا، الغرض یہ تینوں ہی رجالِ شیخین بلکہ صحاح و سنن کے اعلیٰ رجال میں سے ہیں، چنانچہ امام ابن قطان کا روایت کو قیس بن ابوحازم سے نقل کرنا واضح دلالت کر رہا ہے کہ انھوں نے جنگِ جمل میں شرکت کی تھی، اسی لیے اُس سے متعلق روایات قبول کی گئیں، ورنہ ایسے کبار ائمہ اس کے انقطاع کو ضرور بیان کر دیتے۔

نیز عرب محققین نے بھی ”مسند ابویعلیٰ، مسند احمد“ کے ضمن میں اس کی توثیق بیان کی، بلکہ ”صحیح ابن حبان، (۱۲۶/۱۵)“ کی تحکیم میں شعیب الارنؤوط نے ”إسناده صحيح على شرط الشيخين“ کی صورت میں صحت اُجاگر کی ہے اور شیخ ناصر الدین البانی نے ”سلسلة الأحاديث الصحيحة، (۸۴۶/۱)“ میں مفصل کلام کرتے ہوئے ثبوتِ صحت فراہم کیے ہیں، حتیٰ کہ خود شیخ ابن کثیر نے ”البدایة، (۱۸۷/۹، طبعة هجر)“ میں انہی قیس سے روایت نقل

کرنے کے بعد ”وهذا إسنادٌ على شرط الصّحیحین ولم یُخرِجوه“ بیان کیا، چنانچہ عدم شرکت کی جو علت اُن ائمہ پر آشکار نہ ہو سکی، وہ ماشاء اللہ آپ کی نگاہ میں اُجاگر ہوئی، عجب بات ہے۔

خامساً: قیس بن ابوحازم کی جنگِ جمل میں عدم شرکت کا قول انہی امام علی بن عبد اللہ ابن مدینی سے منقول ہے اور پھر انہی سے قیس کے بارے میں امام ابن قنّان کی جرح ”منکر الحدیث“ بھی منقول ہے، جو فی نفسہ جرح غیر مفسر ہے اور اس پر ائمہ نے تفصیلی کلام کر کے ازالہ کر دیا ہے، تاہم اسی سیاق و سباق پر تھوڑی سی توجہ نفسِ مسئلہ کے اغلاق کو دور کر دیتی ہے کہ اگر بالفرض یہ دونوں ائمہ قیس بن ابوحازم کے بارے میں اتنی سخت جرح کے قائل تھے، تو پھر انہی سے یہ روایت کیونکر نقل ہوئی؟ اور اگر کسی علمی تقاضے کی پاسداری تھی، تو لازماً اسے بیان کرنے کے بعد نقد و جرح اور انقطاع و ضعف کی وضاحت بیان ہونی چاہیے تھی، چنانچہ اہل علم ان مقامات پر ”کلاب حوآب“ کے حوالے سے شیخ ابن قنّان کی روایات دیکھ سکتے ہیں، کہ امام احمد نے ان سے ”مسند أحمد، (۲۹۹/۴۰)، الرقم ۲۴۲۵۴. و ۱۹۷/۴۱، الرقم ۲۴۶۵۴“ میں ”کلاب حوآب“ کی روایت نقل کی ہیں، تو امام احمد اور ابن قنّان دونوں میں سے کسی نے بھی کوئی نقد سرے سے بیان ہی نہیں کیا ہے اور اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ جنگِ جمل میں قیس بن ابوحازم کی عدم شرکت کی کوئی علت ہی نہ تھی، اسی لیے ان ائمہ نے ناصرف روایات کو قبول کیا، بلکہ بعد کے کبار ائمہ نے بھی اس کی تصحیح و توثیق کی ہے۔

سادساً: انتہائی درجہ فرض کرنے کی صورت میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ انھوں نے موجودگی کے باوجود قتال میں حصہ نہیں لیا، بلکہ معاملے سے الگ رہے، تو یہ البتہ معقول ہو سکتا ہے، اگرچہ قتال میں عملی طور پر عدم شرکت کی بھی کوئی یقینی دلیل نہیں۔

سابعاً: اگر ناقدین کے پاس امام ابن مدینی کے علاوہ کسی معتمد مصدر سے کوئی صریح قول یا روایت ایسی موجود ہو، جس میں ان کی عدم شرکت کا بیان ہو، تو پیش کریں، ورنہ صرف تنہا امام ابن مدینی رحمہ اللہ کی رائے پر صریح روایات، محدثین و ائمہ کی تصحیحات اور دیگر قوی قرائن کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

ثامناً: حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کے اعترافِ قتل کی روایت کو ماقبل امام الحدیث و کعب بن جراح نیشاپوری، متوفی ۱۹۶ھ نے بیان کیا ہے، جو جنگِ جمل کے وقائع سے متعلق ہے اور اسی طرح جنگِ جمل ہی سے متعلق دوسری روایات کو سابق محولہ مصادر میں امام الائمہ یحییٰ ابن قنّان، متوفی ۱۹۸ھ نے بیان کیا ہے، چنانچہ دونوں ہی ائمہ حدیث اور علم جرح و تعدیل میں اپنی مثال آپ ہیں، اوّل الذکر کے بارے میں سفیان بن عبد الملک اور امام یحییٰ بن معین نے ”کان و کعب أحفظ من ابن المبارك“، شیخ محمد بن عبد اللہ بن نمیر ہمدانی، متوفی ۲۳۴ھ نے ”و کعب أعلم بالحدیث من ابن إدريس، لكن ليس هو مثله“ ذکر کیا ہے، حتیٰ کہ امام احمد بن حنبل کا قول یوں منقول ہے: ”وقال محمد بن عامر المصيصي: سألت أحمد بن حنبل: و کعب أحب إليك أو يحيى بن سعيد؟ فقال: و کعب أحب إلي“ جیسا کہ ”تہذیب التہذیب، (۶/۷۲۰)، الرقم ۸۶۹۹، طبعة السعودية“ میں تفصیل ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

لہذا جنگِ جمل کی دو مختلف جہات پر ثقہ و ثبت، بلکہ امام الائمہ حضرات کا انہی قیس بن ابوحازم سے روایات لینا نفسِ مسئلہ کے اثبات پر قوی ترین حجت ہے، جس سے بدیہی طور پر عیاں ہے کہ قیس بن ابوحازم کے مشاہدے و شرکت میں کوئی قتل و علت نہ تھی، بلکہ ان کی روایات متصل وثقہ سند سے منقول تھیں، لہذا ایسے جہال ہائے علم کا جنگِ جمل کی روایات میں قیس سے تمسک کرنا مزید کسی تحقیق و دلیل کا محتاج نہیں۔

امام شمس الدین ذہبی کے جذبات

الغرض قیس بن ابوحازم سے پہلی روایت نقل کرنے کے بعد امام ذہبی کے جذبات و بیمار کس بھی پڑھیں، پس انھوں نے اس کے متصل بعد ”سیر أعلام النبلاء“ میں لکھا ہے:

قلت: قاتل طلحة في الوزر، بمنزلة قاتل علي^(۷۹).

ترجمہ: میں کہتا ہوں: طلحہ رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے والا (مروان) گناہ میں علی رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے والے (ابن ملجم) کی طرح ہے۔

لہذا ان صحیح الاسناد روایات کے بعد کیا اب بھی کوئی قیل و قال کی گنجائش باقی ہے؟ اللہ تعالیٰ جبار الحق قبول کرنے کی توفیق مرحمت فرمائے، ورنہ کج روی کا علاج نہیں۔

۵۔ شیخ ابن عبد البر، متوفی ۴۶۳ھ ”الاستيعاب“ میں لکھتے ہیں:

ويقال: إن السهم أصاب ثغرة نحره، وإن الذي رماه مروان بن الحكم بسهم فقتله. فقال: لا أطلب بشأري بعد اليوم. وذلك أن طلحة - فيما زعموا - كان ممن حاصر عثمان واستبد عليه. ولا يختلف العلماء الثقات في أن مروان قتل طلحة يومئذ، وكان في حزبه.^(۸۰)

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ جو تیر آپ رضی اللہ عنہ کے حلق میں لگا، اُسے مروان بن حکم نے چلایا تھا، جس کی وجہ سے آپ رضی اللہ عنہ شہید ہوئے، تو اُس نے کہا: آج کے بعد میں کوئی انتقام نہیں لوں گا، کیونکہ اس کے گمان میں طلحہ رضی اللہ عنہ ان

۷۹۔ سیر أعلام النبلاء، للذهبي، ۱/ ۳۶.

۸۰۔ الاستيعاب، لابن عبد البر، ۱/ ۴۶۱-۴۶۰.

لوگوں میں شامل تھے، جنھوں نے عثمان رضی اللہ عنہ کا محاصرہ کرتے ہوئے اُن پر عرصہ حیات تنگ کیا تھا اور ثقہ علمائے کرام کا اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ مروان نے ہی اُس (جنگِ جمل کے) دن طلحہ رضی اللہ عنہ کو شہید کیا تھا اور (جنگِ جمل کے دن) مروان انہی (سیدنا طلحہ رضی اللہ عنہ) کے گروہ میں سے تھا۔

۶۔ شیخ ذہبی، متوفی ۴۸۷ھ ”میزان الاعتدال“ میں لکھتے ہیں:

وله أعمالٌ موبقة. نسأل الله السلامة، رُمي طلحة بسهم، وفعل وفعل.^(۸۱)

ترجمہ: اس کے اعمال بربادی والے تھے، ہم اللہ تعالیٰ جبار اللہ سے عافیت طلب کرتے ہیں۔ اسی نے طلحہ رضی اللہ عنہ کو تیر مار کے شہید کیا اور مزید بُرے اعمال بھی انجام دیے۔

۷۔ حتی کہ عسقلانی خود ”فتح الباري“ میں لکھ گئے، جو ان کے موقف کی وضاحت پر

شافی دلیل ہے:

وقتل طلحة يوم الجمل سنة ست وثلاثين رمي بسهم جاء من طريق كثيرة أن مروان بن الحكم رماه فأصاب ركبتيه، فلم يزل ينزف الدَّم منها، حتى مات، وكان يومئذ أول قتيل.^(۸۲)

ترجمہ: طلحہ رضی اللہ عنہ جنگِ جمل کے روز ۳۶ھ میں ایک تیر لگنے سے شہید ہوئے، چنانچہ کثیر روایات میں بیان ہوا کہ تیر مروان بن حکم نے چلایا تھا، جو

۸۱۔ ميزان الاعتدال، للذهبي، ۴/ ۸۹، الرقم ۸۴۲۲.

۸۲۔ فتح الباري، للعسقلاني، كتاب الصحابة، باب فضائل طلحة، ۷/ ۸۲، الرقم ۳۷۲۴.

ان کی گھٹنے میں پیوست ہوا، چنانچہ خون مسلسل جاری رہا، حتیٰ کہ انھوں نے وفات پائی، اور یہ جنگ جمل کے روز پہلے شہید تھے۔

ایک اور صحیح روایت سے مروان کا اعترافِ قتل

قیس بن ابوحازم کی روایت کا قوی شاہد امام ابن سعد کی ”الطبقات“ میں یوں بیان ہوا ہے:

أخبرنا سليمان بن حرب قال: أخبرنا حماد بن زيد، عن قُرّة بن خالد، عن محمد بن سيرين: أن مروان اعترض طلحة لما جال الناس بسهم، فأصابه فقتله.

أخبرني من سمع أبا حُباب الكلبي يقول: حدثني شيخ من كلب قال: سمعتُ عبد الملك بن مروان يقول:

لولا أن أمير المؤمنين مروان أخبرني أنه هو الذي قتل طلحة ما تركت من ولد طلحة أحداً إلا قتلته بعثمان بن عفان.^(۸۳)

ترجمہ: جب لوگوں نے طلحہ رضی اللہ عنہ کو تیر مارنے کے بارے میں دعویٰ کیا، تو مروان اُن پر اعتراض کرتے ہوئے بولا: میں نے ہی انھیں تیر مار کے قتل کیا ہے۔

اور اسی طرح دوسری روایت میں ہے:

عبد الملك بن مروان نے کہا: اگر امیر المؤمنین مروان نے مجھے خبر نہ دی ہوتی کہ انھوں نے ہی طلحہ کو قتل کیا تھا، تو میں عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے بدلے میں طلحہ کی اولاد میں سے کسی ایک کو بھی قتل کیے بغیر نہیں چھوڑتا۔

ابن سعد نے اسی مقام پر مزید کئی طویل و مختصر روایات بھی بسند نقل کی ہیں، لیکن ہم بغرض اختصار صرف دو ہی کا بیان لائے ہیں، پس ابن سعد جیسے قدیم و معتمد محدث کی متصل آسانید سے منقول اقوال کی روشنی میں یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ مروان ہی نے طلحہ رضی اللہ عنہ کو شہید کیا تھا، چنانچہ ابن کثیر پر تعجب ہے کہ مروان کو بچانے کے لیے ان صحیح روایات کو صرف مشہور کہہ کر خود اپنے ناقص اور غیر معتبر موقف کی بنیاد ”قیل و یقال“ سے مروی قول پر رکھ دی، جس کا معتبر مؤرخین اور قدیم ائمہ کے یہاں کوئی وجود ہی نہیں۔

سند کی علمی و استنادی حیثیت

امام ابن سعد کی پہلی سند بالاتفاق صحیح اور ثقہ روایت پر مشتمل ہے، چنانچہ ناقدین کے لیے اس کے رجال کا سرسری جائزہ پیش خدمت ہے:

۱۔ محمد بن سیرین، ابو بکر بصری، متوفی ۱۱۰ھ

یہ جماعت تابعین میں سے کسی تعارف کے محتاج نہیں ہیں، عسقلانی نے ”تقریب التہذیب“ (الصفحة ۸۵۳، الرقم ۵۹۸۵) میں طبقہ ثالثہ میں ”ثقة ثبت عابد كبير القدر، كان لا يرى الرواية بالمعنى“ اور شیخ ذہبی نے ”الکاشف“ (۲/ ۱۷۸، الرقم ۴۸۹۸) میں ”أحد الأعلام، ثقة حجة، كبير العلم، ورع، بعيد الصيت“ بیان کیا ہے اور ان کی جلالتِ شان اس سے کہیں زیادہ ہے، ائمہ صحاح ستہ سمیت کبار محدثین نے ان کی بکثرت روایات درج کی ہیں۔ انھوں نے جنگ جمل میں شرکت نہیں کی، کیونکہ ان کی پیدائش سیدنا عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی خلافت ختم ہونے سے دو سال پہلے ہوئی، چنانچہ جنگ جمل کے وقت یہ تین چار سال کے بچے تھے، تاہم یہ اپنی ثقاہت و توثیق میں کبیر الشان ہیں، اور بقول عسقلانی ”روایت بالمعنى“ تک نہیں کرتے،

لہذا انھوں نے لازماً کسی ثقہ و معتمد کی بات ہی نقل کی ہے، نیز ان کے علاوہ بعد کے رُواة بھی ثقہ ہی ہیں، اس لیے واقعہ میں انقطاع کا وہم مؤثر نہیں اور یوں ان کی روایت معتمد ٹھہرتی ہے۔

۲۔ قرۃ بن خالد، ابو خالد سدوسی بصری، متوفی ۱۵۴ھ تقریباً

ذہبی نے ”الکاشف“ (۲/۱۳۶، الرقم ۴۵۷۱) میں ”ثَبَّتْ عَالَمٌ“ جبکہ حافظ عسقلانی نے ”تقریب التہذیب“ (الصفحة ۸۰۰، الرقم ۵۵۷۵) میں طبقہ سادسہ میں ”ثَقَّةٌ ضَابِطٌ“ بیان کیا ہے اور یہ شیخین سمیت صحاحِ ستہ کے رجال میں سے ہیں۔

۳۔ حماد بن زید بن درہم، ابواسماعیل بصری الازرق، متوفی ۱۷۷ھ تقریباً

شیخ ذہبی نے ”الکاشف“ (۱/۳۴۹، الرقم ۱۲۱۹) میں ”أَحَدُ الْأَعْلَامِ أَضَرَّ، وَكَانَ يَحْفَظُ حَدِيثَهُ كَالْمَاءِ“، جبکہ شیخ عسقلانی نے ”تقریب التہذیب“ (الصفحة ۲۶۸، الرقم ۱۵۰۶) ”میں طبقہ ثامنہ سے ”ثَقَّةٌ، ثَبَّتْ، فَتِيَّةٌ“ بیان کیا ہے اور یہ بھی شیخین سمیت صحاحِ ستہ کے رجال میں سے ہیں۔

۴۔ سلیمان بن حرب بن بَجِيل، ابویوب آزدی، بصری، متوفی ۲۲۲ھ/۲۲۳ھ

امام ابو حاتم رازی کے حوالے سے ذہبی نے ”الکاشف“ (۱/۴۵۸، الرقم ۲۰۷۹) ”میں نقل کیا ہے کہ انھوں نے ان کے بارے میں کہا: ”إِمَامٌ مِنَ الْأَثَمَةِ، لَا يُدَلِّسُ، وَبِتَكَلُّمٍ فِي الرِّجَالِ، وَفِي الْفَقْهِ“، جبکہ شیخ عسقلانی نے ”تقریب التہذیب“ (الصفحة ۴۰۶، الرقم ۲۵۶۰) ”میں طبقہ تاسعہ سے ”ثَقَّةٌ، إِمَامٌ، حَافِظٌ“ شمار کیا ہے اور یہ بھی صحاحِ ستہ کے رجال میں سے ہیں۔

۵۔ محمد بن سعد بن منیع، متوفی ۲۳۰ھ

شیخ عسقلانی نے ”تقریب التہذیب“ (الصفحة ۸۴۷، الرقم ۵۹۴۰) ”میں انھیں دسویں طبقہ میں ”صَدُوقٌ، فَاضِلٌ“ اور شیخ ذہبی نے ”الکاشف“ (۲/۱۷۴، الرقم ۴۷۶۷) ”میں ”حَافِظٌ، صَدُوقٌ“ شمار کیا ہے۔

روایت بالا کی امام ابن عبد البر سے تائید

امام ابن عبد البر نے ”الاستیعاب“ (۱/۴۶۱) ”میں ایک مزید روایت ذکر کی ہے، جس میں خود مروان نے انھیں تیر مار کر شہید کرنے کا اعتراف کیا ہے اور یہ روایت اگرچہ ماقبل ابن سعد کی روایت ہے، تاہم ابن عبد البر نے اسے مزید واضح کلمات سے یوں بیان کیا ہے:

وروی حماد بن زید، عن قُرَّة بن خالد، عن ابن سيرين: قال: رُمي طلحة بن عبيد الله بسهم، فأصاب ثغرة نحره، قال: فأقر مروان أنه رماه.

ترجمہ: طلحہ بن عبید اللہ کو ایک تیر لگا، جو ان کے حلق میں پیوست ہوا، پس مروان نے اس بات کا اقرار کیا کہ اُسی نے تیر مارا ہے۔

ابن کثیر صاحب "البدایہ والنہایہ" کی خطا

انھوں نے "البدایہ والنہایہ" (۱۰/۴۷۶، طبعہ ہجر) میں لکھا ہے:

ویقال: إنَّ الذي رماه بهذا السَّهم مروانُ بن الحکم، وقال لأبان بن عثمان: قد کفیتُک رجلاً من قتلۃ عثمان. وقد قیل: إنَّ الذي رماه غیرہ. وهذا عندي أقرب، وإن کان الأول مشهوراً، واللہ أعلم.

ترجمہ: کہا گیا ہے کہ مروان بن حکم نے یہ تیر مارا تھا اور اُس نے أبان بن عثمان سے کہا: میں نے تمہاری طرف سے قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ کے ایک شخص سے بدلہ لے لیا ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا: کسی اور نے تیر مارا تھا اور میرے نزدیک یہی زیادہ درست ہے، حالانکہ پہلا قول مشہور ہے، واللہ اعلم۔

اس بیان میں شیخ ابن کثیر نے صریح خطا کی، لیکن بایں ہمہ انھوں نے صرف اپنی رائے ذکر کی ہے، کسی حتمی قول کی تائید نہیں لاسکے کہ جس سے واضح ہوتا کہ مروان نے انھیں شہید نہیں کیا تھا، بس "قیل" اور "یقَال" سے زیادہ اُن کے دامن میں کوئی شئی نہ تھی، اگر ہوتی، تو وہ اُسے بچانے کے لیے لازماً بیان کرتے، لیکن مروان اس جرمِ عظیم سے بری الذمہ نہیں ہو سکتا، چنانچہ سابق صحیح الاسناد روایات کے متحقق ہونے کے بعد ابن کثیر کے بیان کی علمی و استنادی حیثیت باقی نہیں رہتی، جس سے وہ مروان کو بچا سکیں، لہذا جب خود مروان سے معتمد محدثین کی روایات میں واضح ہو چکا کہ اُسی نے حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کو شہید کیا تھا، بلکہ اُسے ان کے شہید کرنے پر فخر تھا، نعوذ باللہ۔ تو پھر لوگوں کو ناجائز پاسداری کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ لہذا ہمارے نزدیک تو جمہور ائمہ و محدثین کی معتبر آراء کی روشنی میں یہ بات عیاں

ہے کہ مروان ہی قاتل تھا، اس لیے یہ جرم اس سے دُور نہیں کیا جاسکتا، چنانچہ ابن کثیر سمیت

ایسے حضرات جو مروان کو اس ظلمِ عظیم کے داغ سے چھٹکارا دینے کے خواہاں ہیں، انھیں چاہیے کہ وہ پہلے کسی قدیم و معتمد محدث سے دلائل و براہین پیش کریں، پھر اس بارے میں کوئی کلام ممکن ہے، لیکن اللہ عزوجل کی رحمت سے اُمید ہے کہ آل مروان کے اسیروں کو ایسے دلائل کبھی میسر نہیں آئیں گے، جسے وہ بطورِ حجت پیش کر سکیں، البتہ انھیں ابن کثیر کی طرح "قیل و قال" والی باتیں ہی ہاتھ آئیں گی۔

اور یہاں واضح رہے کہ ابن کثیر کا موقف جاننے کے لیے اُن کی دیگر عبارات کو بھی ملحوظ رکھا جائے، چنانچہ گزشتہ میں ہم نے انہی کی کتاب سے مذمت مروان پر عبارت نقل کی، وہ بھی دیکھ لی جائے کہ ہمارے زمانے کے بعض افراد جو مروان کو امیر المؤمنین اور پارِ سا ثابت کرنے پر جُٹے ہوئے ہیں، اُن کے یہاں ابن کثیر کی سیاق و سباق سے قطع و برید کردہ عبارت بڑے وثوق سے پیش کی جاتی ہے، البتہ ہم نے اپنی بحث میں ان کی خطا اور دیگر اُمور کی بابت انصاف کی راہ لی ہے، لہذا اتمام کو پیش نظر رکھتے ہوئے قارئین بآسانی فیصلہ کر سکتے ہیں۔

مولائے کائنات علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے مروان کو جہنم کی بشارت

امام ابن سعد "الطبقات" میں صحیح سند کے ساتھ ثقہ رواۃ سے نقل کرتے ہیں:

أخبرنا عبد الله بن جعفر الرقي، قال: أخبرنا عبيد الله بن عمرو، عن زيد ابن

أبي أنيسة، عن محمد (بن عبد الله) الأنصاري، عن أبيه، قال:

جاء رجل يوم الجمل فقال: ائذنوا لقاتل طلحة. قال: فسمعت

عليّاً يقول: بشره بالنار. (۸۴)

۸۴۔ الطبقات الكبير، لابن سعد، ۳/۲۰۶، واللفظ له. سير أعلام النبلاء، للذهبي، ۱/۳۷. اکمال تہذیب

الکمال، للمغلطاي، ۷/۷۸، الرقم ۲۵۹۶. تاریخ الاسلام، للذهبي، تحت وقعة الجمل، ۳/۴۸۷.

ترجمہ: ایک شخص جنگِ جمل کے روز آیا اور کہنے لگا: طلحہ کو شہید کرنے والے کو اجازت دو (پہنچاؤ) کہ میں نے علی کو کہتے ہوئے سنا: اُسے جہنم کی بشارت ہے۔

اس روایت میں مروان کے لیے اخروی عذاب کی نوید سنائی گئی، چنانچہ ممکن ہے کہ اس کے گرویدہ علمی زور دکھانے کی ناتمام سعی کریں، تو ایسوں کے لیے ہم پیشگی سند کی اجمالی تحقیق پیش کر دیتے ہیں، اور اس میں بھی حسبِ سابق مختصر توثیقات پر اکتفا کیا جائے گا، تاہم یہ امور متعلقہ عامہ کتب میں بآسانی صاحب تذکرہ کے ضمن میں معلوم ہو سکتے ہیں، اور واضح رہے کہ مروانیت کے فدائیوں نے سابق کی طرح اس روایت پر بھی سرے سے ہاتھ ہی نہیں رکھا کہ انھیں معلوم تھا، اس سے مزعومہ توثیق کے کمزور ستون گر پڑیں گے۔

سند کی علمی و استنادی حیثیت

۱۔ عبد اللہ بن عبد الرحمن بن ابوصعصعة انصاری مازنی

عسقلانی کی ”تقریب التہذیب“ (الصفحة ۵۲۱، الرقم ۳۴۵۳) میں طبقہ ثالثہ سے ”ثقة“ ہیں، نسائی اور ابن حبان سمیت دیگر ائمہ نے بھی توثیق بیان کی، جیسا کہ ”تہذیب الکمال“ (۲۰۸/۱۵، الرقم ۳۳۸۱) میں ہے۔ امام بخاری، ابوداؤد، ابن ماجہ، مالک اور نسائی کے رجال میں سے ہیں۔ ”بخاری“ میں ان کی ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے قریباً چودہ مکرر روایات موجود ہیں۔

۲۔ محمد بن عبد اللہ بن عبد الرحمن، انصاری مدنی، متوفی ۱۳۹ھ

عسقلانی نے ”تقریب التہذیب“ (الصفحة ۸۶۳، الرقم ۶۰۶۸) میں طبقہ سادسہ سے ”ثقة“ شمار کیا، نیز امام محمد بن اسحاق اور ابن حبان نے بھی توثیق کی ہے، جیسا کہ ”تہذیب الکمال“ (۵۰۲/۲۵، الرقم ۵۳۵۶) میں ہے۔ صحاحِ ستہ میں سے امام بخاری، نسائی اور ابن ماجہ نے ان کی روایات لی ہیں۔

۳۔ زید بن ابی انیسہ، ابواسامہ جزری کوفی غنوی رہاوی، متوفی ۱۱۹ھ/۱۲۶ھ (قریباً)

ابن حجر نے ”تقریب التہذیب“ (الصفحة ۳۵۰، الرقم ۲۱۳۰) میں طبقہ سادسہ سے ”ثقة“ له افراد“ اور امام ذہبی نے ”الکاشف“ (۱/۴۱۵، الرقم ۱۷۲۳) میں ”حافظ، إمام، ثقة“ بیان کیا ہے، نیز ابن ابی حاتم نے ”الجرح والتعديل“ (۳/۵۵۶) میں امام یحییٰ بن معین سے ”ثقة“ نقل کیا ہے اور اس کے علاوہ شیخ مغطائی نے ”اکمال“ (۵/۱۳۳) میں ابوداؤد، حاکم، عیسیٰ اور ابن حبان وغیرہ سے بھی توثیق ذکر کی ہے اور یہ امام بخاری کے علاوہ بقیہ صحاحِ ستہ کے رجال میں سے ہیں، امام مسلم نے ان کی قریباً سترہ روایات درج کی ہیں۔

۴۔ عبید اللہ بن عمرو بن ابوالولید، أسدی رقی، متوفی ۱۸۰ھ

عسقلانی نے ”تقریب التہذیب“ (الصفحة ۶۴۳، الرقم ۴۳۵۶) میں طبقہ ثامنہ سے ”ثقة، فقیہ، رُبا و هم“ شمار کیا ہے اور ذہبی نے ”الکاشف“ (۱/۶۸۵، الرقم ۳۵۷۹) میں ”الحافظ“ اور اسی مقام پر ابن سعد سے ”ولم یکن أحدٌ یُنَازِعُه فی الفتوی“ ذکر کیا ہے، جبکہ ابن ابی حاتم نے ”الجرح والتعديل“ (۳/۳۲۸) میں اپنے والد سے ان کے بارے میں ”عبید اللہ بن عمرو صالح الحدیث، ثقة، صدوق، لا أعرف له حدیثاً منکراً، وهو أحبُّ إليَّ من زهير بن محمد“ بیان کیا ہے، نیز مغطائی نے ”اکمال“ (۹/۵۶) میں عیسیٰ، ابن خلفون، ابن نمیر اور ابن شاپین وغیرہ سے توثیقات نقل کی ہیں۔ یہ بخاری کے علاوہ بقیہ صحاحِ ستہ کے رجال میں سے ہیں۔

۵۔ عبد اللہ بن جعفر بن غیلان، ابو عبد الرحمن رقی، متوفی ۲۲۰ھ

امام ابن ابی حاتم نے ”الجرح والتعديل“ (۵/۲۳) بحوالہ امام یحییٰ بن معین ”ثقة“، امام عیسیٰ نے ”معرفۃ الثقات“ (۲/۲۴، الرقم ۸۶۶) میں ”ثقة“ اور امام ذہبی نے ”الکاشف“

(۱/ ۵۴۳، الرقم ۲۶۶۷) میں ”ثقة، حافظ“ ذکر کیا، البتہ انھیں آخری عمر میں تغیر حفظ کا معاملہ درپیش تھا، تاہم عسقلانی نے ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۴۹۶، الرقم ۳۲۷۰) میں ”ثقة، لکنہ تغیر بآخرہ فلم یفحش اختلاطہ“ بیان کر کے اختلاط پر واقع ہونے والے اعتراض کو رفع کر دیا ہے، ان کا تغیر وصال سے دو سال قبل بصرہ کے سفر میں بیان کیا گیا، جبکہ ابن سعد کا ان سے سماع قدیم ہے، لہذا ان پر جرح منطبق نہیں ہوتی، اور یہ شیخین سمیت صحاح کے رجال میں سے ہیں۔

۶۔ محمد بن سعد بن منیع، ابو عبد اللہ حافظ بغدادی، متوفی ۲۳۰ھ

عسقلانی نے ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۸۴۷، الرقم ۵۹۴۰) کے طبقہ عاشرہ میں ”صدوق، فاضل“ اور ”تہذیب التہذیب، (۳/ ۵۷۱، طبعة الرسالة) میں ”وأحد الحفاظ الكبار الثقات المتحرين“ بیان کیا ہے اور ذہبی نے ”الکاشف، (۲/ ۱۷۴، الرقم ۴۸۶۷) میں ”حافظ، صدوق“ لکھا ہے۔

اور جو شخص یہ پیغام لے کر آیا، تو اس کے یہاں مجہول ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا، کیونکہ روایت میں جنگِ جمل کے روز کی تصریح بیان ہوئی اور اس موقع پر جمع غنیمت کے سامنے اس شخص نے بات کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جانب منسوب کیا تھا، چنانچہ ثبوت و جزم کے لیے یہ کافی ہے، نیز اس پر مستزاد ثقہ راویوں کا اسے قبول کرنا ہے، لہذا اگر یہ خبر جھوٹی ہوتی، تو لازماً اُسی مقام پر اس کی حقیقت عیاں ہو جاتی اور مولائے کائنات علی رضی اللہ عنہ خود اس کی نفی فرما دیتے، لیکن سینکڑوں افراد کی موجودگی میں اعلانِ عام پر مبنی یہ خبر معتمد تھی، اسی لیے اس کے خلاف پر کسی ضعیف روایت میں بھی تردید یا کوئی دوسرا موقف منقول نہیں ہے، لہذا اس آخری فرد کی مجہولیت مُضر نہیں، ہاں اگر یہ بات جنگِ جمل ختم ہونے یا واپس لوٹنے ہوئے کسی مجہول فرد سے صادر ہوتی، تو البتہ ضَعْف متحقق اور جرح ممکن تھی، فتنہ بر۔

الغرض صحیح سند کے ساتھ مروی روایت سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے مروان کو طلحہ رضی اللہ عنہ کے شہید کرنے پر جہنم کا مژدہ سنایا اور جہنمی ہونے کی بات لازماً مرفوع کا درجہ رکھتی ہے، کیونکہ یہ معاملہ اللہ تعالیٰ جلّ جلالہ اور اس کے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بتائے بغیر حتمی طور پر ممکن ہی نہیں، چنانچہ یہاں علی رضی اللہ عنہ کے فرمان میں صرف دو احتمال ہیں، ایک تو یہ کہ انھوں نے طلحہ رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے والے کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی بات سنی ہو اور ظاہری طور پر بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اسی جنگِ جمل میں شہید ہونے والے دوسری جلیل القدر صحابی زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ کے لیے بھی سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے کچھ ایسے ہی کلمات محدثین نے بیان کیے ہیں، چنانچہ امام ذہبی صحیح سند کے ساتھ لکھتے ہیں:

حدثنا أبو محمد أحمد بن عبد الله المزني، ثنا مطين، ثنا عمر بن محمد الأسدي،

حدثني أبي، ثنا شريك، عن العباس بن دريغ، عن مسلم بن نذير، قال:

كُنَّا عِنْدَ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَجَاءَ ابْنُ جُرْمُوزٍ يَسْتَأْذِنُ عَلَيْهِ، فَقَالَ

عَلِيٌّ: أَتَقْتُلُ ابْنَ صَفِيَّةٍ تَفَخَّرًا؟ ائْذِنُوا لَهُ وَبَشِّرُوهُ بِالنَّارِ، سَمِعْتُ

رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «لِكُلِّ نَبِيٍّ حَوَارِيٌّ، وَإِنَّ

الرُّبَيْرَ حَوَارِيَّ وَابْنَ عَمَّتِي» (۸۵)

ترجمہ: ہم حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس موجود تھے کہ اسی اثنا میں ابنِ جُرْمُوز

نے آکر حاضر ہونے کی اجازت طلب کی، پس حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کیا

۸۵۔ المستدرک علی الصحیحین، للحاکم، ۴/ ۴۱۴، الرقم ۵۵۷۸، طبعة العلمية، واللفظ له. مسند أبي داود

الطیالسی، ۱/ ۱۳۷، الرقم ۱۵۸. مسند أحمد، ۲/ ۱۸۱، الرقم ۷۹۹، طبعة الرسالة. سير أعلام النبلاء،

للذهبي، ۱/ ۶۱. تہذیب الکمال، للمزي، ۹/ ۳۲۸.

تم نے ہی ”ابن صفیہ (بنت عبد المطلب)“ کو فخریہ طور پر شہید کیا؟ اسے اجازت دو اور اسے جہنم کی بشارت ہے، میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: ہرنی کا ایک ”حواری“ تھا اور بیشک زبیر میرے ”حواری“ اور میرے ”پھوپھی زاد“ ہیں۔

امام حاکم نے اس مقام پر حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے حوالے سے کئی روایات نقل کی ہیں، جن کی شیخ ذہبی نے ”تلخیص“ میں تصحیح کر دی ہے، لہذا یہ روایت بھی حاکم اور ذہبی دونوں کی تصحیح کردہ ہے، نیز اسی مضمون کی دیگر روایات محولہ ذیل مقامات پر بھی بیان ہوئی ہیں، چنانچہ اس امر میں کوئی خفا نہیں رہتا کہ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے قاتل ابن جرّموز کے لیے جہنم کا مژدہ بیان کیا گیا تھا، تو بالکل ایسا ہی معاملہ حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کے لیے بھی ممکن ہے کہ دونوں ہی حضرات عشرہ مبشرہ سے تعلق رکھتے ہیں، چنانچہ ان دونوں کے قاتلین کی مذمت کے بارے میں وارد کلمات ایک ہی شخصیت یعنی سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے یکساں منقول ہوئے ہیں، جیسا کہ نصوص میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے، چنانچہ اگر طلحہ رضی اللہ عنہ کے قاتل کو جہنم کا مژدہ سنانے والی روایت کو کوئی شخص اپنے مبلغ علم کی بنیاد پر مروانیت کے خلاف گھڑے جانے کی بات کہہ کر رد کرنے کی ناکام سعی کرتا ہے، تو یہ محض اس کی کم عقلی اور تعصب و عناد کا اظہار ہے، کیونکہ اگر لمحہ بھر کو قاتل طلحہ والی روایت کے لیے وضع کا قول فرض بھی کر لیں، تو پھر ایسی ہی روایت حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے قاتل کے لیے بھی تو موجود ہے، کیا اسے بھی گھڑا گیا ہے؟ حالانکہ زبیر رضی اللہ عنہ کے حوالے سے منقول روایت کو تو امام احمد، ابوداؤد طیالسی، ابن ابی عاصم، ابونعیم، بیہقی، ذہبی، مزنی اور عسقلانی وغیرہ سمیت کئی کبار محدثین وائمہ نے ”صحیح“ شمار کیا ہے، تو ان امور سے واضح ہوتا ہے کہ زبیر اور طلحہ رضی اللہ عنہما دونوں کے قاتلین کے لیے جہنم کے مژدے سنائے گئے تھے۔

البتہ امام ذہبی نے حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے قاتل کی ندامت کے حوالے سے امام ابن مدینی سے یہاں تک نقل کیا ہے:

قال ابن المديني: سمعت سفیان يقول: جاء ابنُ جرّموزَ إلى مُصعبِ بنِ الزُّبَيْرِ - يَعْنِي: لَمَّا وَلِيَ امْرَأَةَ الْعِرَاقِ لِأَخِيهِ الْخَلِيفَةِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ - فَقَالَ: أَقْدِنِي بِالزُّبَيْرِ. فَكَتَبَ فِي ذَلِكَ يُشَاوِرُ ابْنَ الزُّبَيْرِ. فَجَاءَهُ الْخَبَرُ: أَنَا أَقْتُلُ ابْنَ جُرْمُوزَ بِالزُّبَيْرِ؟ وَلَا بِشَيْءٍ نَعْلِهِ. قُلْتُ: أَكَلَّ الْمُعْتَرِ يَدِيهِ نَدَمًا عَلَى قَتْلِهِ، وَاسْتَغْفَرَ، لَا كَقَاتِلِ طَلْحَةَ، وَقَاتِلِ عُثْمَانَ، وَقَاتِلِ عَلِيٍّ. (۸۶)

ترجمہ: ابن مدینی کہتے ہیں کہ میں نے سفیان کو کہتے ہوئے سنا: مصعب بن زبیر کے پاس ابن جرّموز آیا، یعنی: جب وہ اپنے بھائی خلیفہ عبد اللہ بن زبیر کی جانب سے عراق کے حاکم تھے، تو اُس (ابن جرّموز) نے کہا: مجھے زبیر کے بدلے میں کفایت کیجئے (یعنی: مجھ سے انھیں قتل کرنے کا بدلہ لیجئے)، پس انھوں نے اس معاملے میں مشاورت کے لیے ابن زبیر کو لکھا، تو ان کی جانب سے پیغام آیا، میں زبیر رضی اللہ عنہ کے بدلے میں ابن جرّموز کو قتل کروں، اور ان کی جوتی کے تسے کے بدلے میں بھی ایسا نہیں ہوگا (کیونکہ وہ جنگِ جمل میں شہید کیے گئے تھے اور وہ معاملہ اکابر صحابہ کے زمانے میں گزر چکا، تو آج بدلہ لینے کا جواز نہیں)۔

میں (ذہبی) کہتا ہوں: اسے (ابن جرّموز کو) اپنے ہاتھوں انھیں (زبیر رضی اللہ عنہ کو) شہید کرنے پر ندامت ہوئی، اور توبہ کا طالب ہوا، کہ یہ حضرت طلحہ، حضرت عثمان

اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قاتلوں کی مثل نہیں تھا (کیونکہ انھیں توبہ و ندامت تو دُور کی بات، اپنے فعل پر معاذ اللہ فخر تھا، جیسا کہ مروان خود ساری زندگی طلحہ رضی اللہ عنہ کو قتل کرنے پر نازاں رہا، اور اس کے اقوال اسی کتاب میں مفصلاً بیان ہو چکے ہیں)۔

پس اس قول میں واضح طور پر دیکھیں کہ انھوں نے بقیہ حضرات کے قاتلین کو کس کھاتے میں شمار کیا ہے؟ چنانچہ مروان جس نے طلحہ رضی اللہ عنہ کو شہید کیا تھا، وہ اسی مذمت کے کھاتے میں ہی رہا، جیسا کہ ذہبی سے گزشتہ میں ابن ماجہ والا قول بھی بیان ہوا، جو اس امر کی تقویت کر رہا ہے، بلکہ مروان تو طلحہ رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے پر فخر کرتا رہا، معاذ اللہ۔ پس اس کے یہاں تو ندامت و شرمندگی کے آثار کبھی موجود ہی نہ رہے، لہذا اس کا جرم تو مزید سنگین اور جہنم کی وعید کا حق دار ٹھہرتا ہے اور شاید ایسے ہی شواہد و دلائل کے پیش نظر شیخ ذہبی نے اسے علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے قاتل ابن ماجہ کے برابر شمار کیا تھا، فافہم۔

جبکہ دوسری صورت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مروان کے لیے بددعا فرمائی تھی، لہذا دونوں صورتوں میں یہ مروان کے لیے مصیبت اور اس کے حامیوں کے لیے وبال سے کم نہیں، نیز جب حضرت علی رضی اللہ عنہ جیسی قدیم الاسلام اور عظیم المرتبت شخصیت اُسے جہنم کی بشارت دے رہی ہے، تو بھلا اس کے بعد کون سی جرح مطلوب ہے؟ اتنے بڑے صحابی کی واضح کلمات کے ساتھ دی گئی بددعا اور کبیر الشان طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے کے بعد بھی اگر کوئی توثیق کی راہیں استوار کرنے کا خواہاں ہو، تو پھر اللہ تعالیٰ جَلَّ جلالہ ہی حافظ ہے۔

پانچویں شق: مروان کا دورِ حکمرانی اور اس کی خباثتوں کی جھلکیاں

وأما ما بعد ذلك فإنما حمل عنه سهل بن سعد، وعروة، وعلي بن الحسين و أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث، وهؤلاء أخرج البخاري أحاديثهم عنه في صحيحه، لما كان أميراً بالمدينة.. إلخ.

اس اقتباس میں متعدد ضمنی شقیں ہیں:

پہلی بات یہ ہے: حضرت سہل رضی اللہ عنہ نے اُس سے روایت لی ہے، اسی لیے مروان معتمد گردانا گیا، تو اس بارے میں عرض یہ ہے کہ حضرت سہل رضی اللہ عنہ نے اُس سے جو روایت نقل کی ہے، ذرا اُس کی کیفیت پر توجہ فرمالیں، تو حقیقت واضح ہو جائے، اور امام ابن سعد نے تو سہل رضی اللہ عنہ کی روایت کا معاملہ ہی برعکس بیان کیا، یعنی: مروان نے حضرت سہل رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے، نہ کہ بالعکس، چنانچہ یہ امر ویسے ہی مختلف فیہ ٹھہرا، جیسا کہ تفصیل بیان ہو چکی۔

دوسری بات یہ ہے: تابعین کی جماعت نے اُس سے روایت لینے میں اعتماد کیا، تو اس میں ہمیں تامل ہے کہ جہاں تک عروة رضی اللہ عنہ کا معاملہ ہے، تو اس کی حقیقت بیان ہو چکی اور بقیہ نے بھی اس کی ایک آدھ روایت ہی نقل کی ہے اور وہ بھی زیادہ تر مشاہداتی امور ہیں، پس اگر انھیں حد درجہ تسلیم بھی کر لیا جائے، تو صرف ضمنی توثیق کے مترادف ہے اور ضمنی توثیقات کا حال علم حدیث کے طلباء پر مخفی نہیں، چنانچہ اس پر تو مروان کے عادل و معتبر اور عمومی توثیق کے حامل ہونے کی عمارت تعمیر نہیں کی جاسکتی، البتہ اگر مروانیت کے دامن میں انہی کبار تابعین سے کوئی صحیح السند قول موجود ہو، جس میں انھوں نے اسے عدالت کی سند دی ہو، تو ضرور پیش کریں، اُسے دیکھنے کے بعد ہی مزید کچھ عرض کیا جاسکتا ہے۔

تیسری بات یہ ہے: بقیہ تابعین میں سے یہاں مذکور ابو بکر بن عبد الرحمن نے بھی مروان سے بنیادی طور پر ایک ہی روایت ”إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ حِكْمَةً“ نقل کی، جسے ائمہ نے مختلف آسانید کے ساتھ درج کیا ہے اور اس کے علاوہ انکا ذکر کچھ روایات منقول ہیں، اور اسی طرح سعید بن مسیب کی اس سے صحاح کے علاوہ کتب میں آٹھ، جبکہ سلیمان بن یسار کی بھی صحاح کے علاوہ میں صرف چھ روایات کا ہی علم ہو سکا اور ان کا حال زین العابدین رضی اللہ عنہ کی مرویات جیسا ہی ہے، چنانچہ بیشتر میں ”عن مروان بن الحکم قال: دخلت مع معاوية“ مشاہداتی معمول کا ہی تذکرہ کیا گیا ہے، فرامین نبویہ منقول نہیں، اور اسی طرح ابو سلمہ بن عبد الرحمن اور سالم بن عبد اللہ بن عمر وغیرہ نے اس سے صرف ایک روایت نقل کی اور وہ بھی حدیث رسول نہیں، لہذا ہماری رائے میں مروان کو سر پر اٹھانے سے قبل نقول ائمہ سے قطع نظر خود بھی ایک نگاہ ڈال لینی چاہیے، تاکہ معلوم ہو جائے کہ اُس سے منسوب شدہ اشخاص اور ان کی روایات کی حقیقت کیا ہے، کیا انھوں نے موصوف سے واقعی فرامین نبویہ کا کوئی ذخیرہ روایت کیا ہے، یا پھر مشاہداتی و ذاتی معمولات اور استفسارات بیان ہوئے ہیں؟ چنانچہ ایسا کرنے سے کئی متواتر غلط فہمیوں کا ازالہ ممکن ہو گا، چونکہ یہاں ہمارے پاس اس بارے میں جائزہ لینے کا وقت نہیں، اسی لیے ہم نے صرف متذکرہ کبار تابعین کی مرویات کو ہی ملاحظہ کیا ہے، لیکن پھر بھی اگر کوئی اس کی بنیاد پر اُسے توثیق کی ڈگری سے نوازا ناچاہے، تو اُس کی مرضی، تاہم اصولی طور پر جہت تلمذ کا تحقق قابل غور رہے گا اور جہاں تک امام زین العابدین رضی اللہ عنہ کی اُس سے روایت لینے کی بات ہے، تو اس بارے میں بھی اشتباہ لاحق ہوا ہے اور ہم نے اس معاملے کی وضاحت اور شواہد کی تفصیل کو مستقل عنوان کی صورت میں مجر د کیا ہے، وہاں مراجعت فرمائیں۔

چوتھی بات یہ ہے: امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی ”صحیح“ میں اس کی روایت درج کر کے ضمنی توثیق کی ہے اور اگرچہ امام بخاری اس کی مرویات کو ”متابعات“ میں ہی لائے ہیں، تاہم ہمیں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے اس ایراد پر بھی شرح صدر نہیں ہو سکا، نیز ائمہ حدیث میں سے امام دارقطنی اور شیخ ابو بکر اسماعیلی وغیرہ نے اس معاملے میں امام بخاری پر نقد بھی کیا اور اس کے مقابل امام مسلم نے مروان سے اعراض کیا اور اس کی روایت قبول نہیں کی، تو یوں امام بخاری کے طرز عمل پر روزنی اعتراض قائم ہے اور اس بارے میں ہم اختتام پر جرح کے ضمن میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے فائق تر شخصیات کے مزید فرامین بھی پیش کریں گے، جس سے واضح ہو گا کہ اس معاملے میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا کل طور پر متوجہ نہیں رہ سکے۔

پانچویں بات یہ ہے: جسے حافظ ابن حجر عسقلانی بڑے وثوق سے پیش کر رہے ہیں کہ ان حضرات نے مروان سے اُس زمانے میں روایات لیں، جبکہ وہ امیر مدینہ مقرر تھا اور ان کے گمان کے مطابق اُس زمانے میں اس سے کوئی واضح خطا سرزد نہیں ہوئی تھی، اسی لیے محدثین و تابعین نے اُس زمانے میں روایت قبول کر لیں۔ الغرض یہ ناصرف ان کی مضبوط دلیل ہے، بلکہ بعد کے کئی حضرات نے بھی اسی کو بنیاد بنا کر مروان کو ڈگری دے رکھی ہے، چنانچہ ہم بہ فضل خداوندی اس کی بھی قلعی کھولنے کی کوشش کرتے ہیں، تاکہ اس کے دور حکمرانی کی بنیادیں اور خباثتیں اُجاگر ہوں اور معاملہ کے فہم میں اہل انصاف کو حقائق سے آگہی ملے، لیکن بحث سے قبل اسی کے مشابہ ایک مزید بات بھی پیش نظر رہے۔

ابن حزم کی مروان کو بچانے کی کمزور تاویل اور اس کی تردید

عسقلانی "التلخیص الحبیر، (۱/۳۴۱)" میں مروان کے دفاع میں یہ عذر بھی لائے ہیں:

فقد قال ابن حزم: لا نعلم لِمَرَّوان شيئاً یجرح به قبل خروجه علی ابن الزُبیر، وعُروة لم یلقه إلا قبل خروجه علی أخیه.

ترجمہ: ابن حزم نے کہا: ہم (عبداللہ) ابن زبیر رضی اللہ عنہ کے خلاف خروج سے قبل مروان کے بارے میں کوئی مجروح بات نہیں جانتے اور عُروہ نے اپنے بھائی (عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ) پر خروج سے قبل ہی اُس سے ملاقات کی تھی۔

ابن حزم کی پیش کردہ دلیل محتاج ثبوت ہے

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابن حزم کے بقول عُروہ نے مروان سے جو اخذ روایت کی اور بقول بعض غیر متہم فی الحدیث قرار دیا ہے، تو یہ معاملہ اُس زمانے سے متعلق ہے، جب مروان نے خلیفہ عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے خلاف خروج نہیں کیا تھا، اسی لیے عُروہ نے اُس سے روایات لی تھیں، البتہ جب اُس نے ۶۳ھ کے قریب ان کے خلاف خروج کیا، تو اس کے بعد عُروہ کی اُس سے ملاقات ہی نہیں ہوئی تھی، اور مروان اسی عرصے میں فوت ہو گیا، تو بقول ابن حزم اور پھر عسقلانی اس زمانے سے قبل مروان قابل اعتماد تھا۔

لیکن ان حضرات کی یہ تاویل و توجیہ بھی غیر مفید اور حقائق سے متضاد ہے، کیونکہ اولاً تو اس بات پر کون سی صریح و مضبوط دلیل ہے کہ عُروہ نے مروان سے صرف پہلے دور میں ہی سماع کیا تھا اور واقعہ کربلاء، واقعہ حرہ اور خروج کے زمانے میں ملاقات نہیں کی تھی؟ لہذا پہلے تو اس معاملے پر قوی ثبوت فراہم کیے جائیں، تاکہ حقیقت حال عیاں ہو سکے۔

اور اگر ان کی مراد مرویات کے دوران "امیر مدینہ" والا بیان ہے، جس سے وہ قبل کے زمانے میں سماع پر جزماً دلیل پکڑ رہے ہیں، تو یہ امر کوئی مضبوط دلیل نہیں، کیونکہ عروہ کی صرف چند ایک روایات میں اس کا ذکر ہے، جبکہ بقیہ بیسیوں روایات میں ایسا کچھ موجود نہیں، لہذا یہ معاملہ مجموعی طور پر حجت نہیں ٹھہرایا جاسکتا، ہاں جُزوی طور پر اسے پیش نظر رکھا جاسکتا ہے، جیسا کہ گزشتہ میں ہم نے خود اس کی کچھ تاویل پیش کی ہے، تاہم یہ صرف قرینہ اور احتمال ہے، لیکن اس کے برعکس ابن حزم اندلسی یقینی طور پر جس بات کا دعویٰ کر رہے ہیں، وہ بہر حال کسی مضبوط و مستحکم دلیل کا متقاضی ہے، فندبر۔

نیز اگر اس معاملے میں بھی ابن حزم کی بات کو فرض کرتے ہوئے تنزل اختیار کر لیا جائے کہ عروہ نے اس سے خروج کے دوران ملاقات نہیں کی تھی، تو جناب عالی! پھر بقیہ افراد کی مروان سے منقول مرویات کو کہاں لے کر جائیں گے، حالانکہ وہ بھی اسی سے بیان ہوئی ہیں، اب تنہا عروہ رضی اللہ عنہ تو اس معاملے کے مرکزی کردار نہیں، پس اگر ان کی ملاقات ثابت نہ بھی مانی جائے، تو کیا سب نے ہی خروج کے دوران اس سے ملاقات نہیں کی تھی؟ اگر واقعی ایسا معاملہ ہو، تو پھر آپ کے ذمے ہے کہ اُن تمام رِوَاۃ کی فرداً فرداً عدم ملاقات کے دلائل مہیا کیجئے، پس اس کے بعد ہی کوئی حتمی نتیجہ بیان کیا جاسکتا ہے، چنانچہ اگر ایک طرف عدم ملاقات کو ملحوظ رکھتے ہوئے عُروہ رضی اللہ عنہ کی روایات بچاتے ہیں، تو پھر دوسری طرف سے بقیہ حضرات کی روایات مشکل میں پڑ جائیں گی، اور یوں دُہرے اور مشکل معاملے سے سامنا ہو گا۔

الغرض ہم نے تو متعدد قوی و لائق اعتماد دلائل سے ثابت کر دیا ہے کہ مروان کم از کم جنگِ جمل ۳۶ھ کے بعد سے لے کر اپنی وفات تک تو کبھی لائق اعتماد نہیں رہا، بلکہ اس سے قبل بھی وہ مطعون اور دُھنکارا ہوا ہی تھا، جیسا کہ نبی کریم ﷺ کے فرمان کو سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے واضح طور پر بیان فرمایا ہے، الغرض اس کے اخلاق و اعمال ایسے فتیج تھے، جس سے خدا کی پناہ مانگی

جائے، پس ان حضرات نے مرویات کو بچانے کے لیے جس دلیل کا سہارا لیا، وہ خود تارِ عنکبوت سے زیادہ کمزور ہے، چہ جائے کہ اس سے کوئی فیصلہ کن نتیجہ برآمد کیا جائے، لیکن چونکہ یہ دلیل پیش کی گئی، اسی لیے ہم اس کے جواب میں مزید ضروری کلام کر رہے ہیں، تاکہ حقیقت واضح ہو جائے۔

مروان کی مدینہ منورہ پر گورنری کے ادوار

اسے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے دورِ حکومت میں دومرتبہ مدینہ کا حاکم مقرر کیا گیا، پہلی مرتبہ تو آپ رضی اللہ عنہ کی حکومت کے آغاز میں ہی اور اس کے بعد اگلی دہائی میں۔ چنانچہ ابن حزم نے جو دعویٰ کیا ہے کہ ۶۴ھ میں عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے خروج سے قبل ہم اس کے بارے میں کوئی ایسی بات نہیں جانتے، جس سے اس کی ثقاہت مجروح ہو۔ تو اب ہم ان کے جواب میں اس کے خروج سے قبل دورِ حکمرانی کے دونوں ادوار کو خباثتوں کے ساتھ مختصر پیش کر رہے ہیں، نیز ان اُمور کی تفصیلات اسی بحث میں مقدم و مؤخر بیان ہوئیں، لہذا اشاروں پر اکتفا کیا جائے گا اور ذیل کی گفتگو میں زیادہ تر حوالہ جات ”تاریخ خلیفہ بن خیاط، متوفی ۲۴۰ھ“ سے پیش ہوں گے کہ وہ ناصرِ تاریخی ذخائر میں قدیم، بلکہ معتمد بھی ہے، البتہ یہی اُمور بکثرت مؤرخین کے یہاں بھی ایسے ہی بیان ہوئے ہیں، تاہم طوالت کے پیش نظر صرف انہی کے بیانات پر مکتفی ہیں۔

مروان کی گورنری کا پہلا دور: ۴۱ھ تا ۴۸ھ

۱۔ ۴۱ھ میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے پہلی مرتبہ مروان کو مدینہ منورہ کا حاکم مقرر کیا تھا۔ (تاریخ خلیفہ، ص ۲۰۴)

اس دور کے قبیح و مہلک اُمور کے نظائر

اس زمانے میں یہ منبروں پر اعلانیہ مولائے کائنات علی رضی اللہ عنہ کو گالیاں نکالتا رہا، جیسا کہ ہم حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ اور پھر امام احمد کی ”العلل و معرفة الرجال“ کی صریح و صحیح سند اور سعد بن ابی وقاص اور زین العابدین رضی اللہ عنہما وغیرہ کی روایات سے ثابت کر چکے ہیں، جن کی تفصیلات آئندہ عنوان ”صحیح مسلم کی بنو اُمیہ پر قہر ڈھانے والی روایت۔۔“ کے ضمن میں آرہی ہے، وہاں مراجعت کریں۔

اب اگر صرف اعلانیہ گالی دینا ہی ثقاہت کو مجروح کرنے والا امر ہے، تو پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو، وہ بھی ہر جمعہ اور ہر سر منبر کم از کم چھ سال تک گالیاں نکالتے رہنا کتنا سنگین جرم ہوگا، کیا یہ معاملہ ایسا نہیں کہ مروان جیسے کو ثقاہت تو کجا، صداقت و دیانت کی فہرست سے بھی خارج نہ کیا جائے؟ چنانچہ اگر کوئی راوی اتنے سنگین جرم کی بنیاد پر بھی ترک کیے جانے کے قابل نہ ہو، تو پھر ہم اپنا شکوہ اللہ تعالیٰ جبّالہ ہی کی بارگاہِ عالی میں پیش کرتے ہیں، اور وہی بہتر و حق فیصلہ فرمانے والا ہے۔

نمازِ عید سے قبل خطبہ دینے کا معاملہ اور سنتِ نبوی کا استہزاء بھی اسی دور کے آغاز سے متعلق ہے کہ اس حوالے سے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کے علاوہ ”مصنف عبد الرزاق“ میں حضرت ابو مسعود عقبہ بن عمرو بدری رضی اللہ عنہ کا نام بھی آتا ہے، جنہوں نے صحیح قول کے مطابق ۴۰ھ کے بعد وصال کیا تھا، کیونکہ انہوں نے مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی کوفہ میں حکمرانی کا زمانہ پایا تھا، جیسا کہ عسقلانی نے ”الاصابة“ (۷/ ۲۱۰، طبعہ ہجر) میں تحقیق بیان کی ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ خطبے کی تبدیلی کی بدعت کا آغاز اسی دور میں ہوا تھا، اگرچہ بعد میں بھی اس تبدیلی کے نظائر رونما ہوتے رہے اور اسی لیے عسقلانی اور عینی وغیرہ نے اس معاملے میں

متعدد مرتبہ وقوع کا اشارہ کیا ہے اور یہ بحث ”نماز عید کے خطبے میں سنت کی مخالفت اور صحابہ کا اعلان حق، تحقیقی جائزہ“ میں بیان ہوئی ہے، وہاں ملاحظہ کریں۔

۲۔ ۴۸ھ میں معاویہ رضی اللہ عنہ نے مروان کو مدینے کی حکمرانی سے معزول کر کے سعید بن عاص کو حاکم مقرر کیا تھا۔ (تاریخ خلیفہ۔۔ ایضاً، ص ۲۰۸)

چونکہ یہ دور مروان کی گورنری کا نہیں، اس لیے اس پر کلام کرنے کی حاجت نہیں، تاہم اس زمانے میں بھی اس کی خباثتیں جاری رہیں، تفصیل کے لیے کتب تاریخ ملاحظہ کریں۔

مروان کی گورنری کا دوسرا دور: ۵۴ھ تا ۵۷ھ

۳۔ ۵۴ھ میں معاویہ رضی اللہ عنہ نے سعید بن عاص کو مدینے کی حکمرانی سے معزول کر کے مروان بن حکم کو دوبارہ حاکم مقرر کیا تھا۔ (تاریخ خلیفہ۔۔ ایضاً، ص ۲۲۲)

اس دور کے قبیح و مہلک اُمور کے نظائر

اس دور اپنے کی خباثتوں پر سب سے بڑی دلیل وہی سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا اسے لعنت کی نوید سنانا ہے اور یہ واقعہ اسی زمانے میں ہوا، اس پر دو قوی دلائل ہیں۔

اول: یزید کے لیے بیعت لینے کا معاملہ معتمد تاریخی شواہد کی روشنی میں ۵۱ھ کے بعد کسی زمانے میں شروع ہوا تھا، جیسا کہ متعدد تواریخ مثلاً ”تاریخ خلیفہ بن خیاط، ص ۲۱۳“ میں درج ہے، اگرچہ باقاعدہ کاروائی ۵۴ھ کے بعد ہی بیان کی جاتی ہے، لیکن اس کی بنیادیں پہلے ہی اُستوار کی ہوئیں، اور مروان کے عبد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ والے واقعے کا سیاق و سباق اسی زمانے سے تعلق رکھتا ہے، کیونکہ اُن روایات میں صراحت ہے کہ مروان اُس وقت بطور حاکم مقرر تھا اور اس کی تقرری کا دوسرا زمانہ یہی ۵۴ھ تا ۵۷ھ ہے، چنانچہ سیدہ کا اسے ملعون قرار دینا اسی زمانے میں وقوع پذیر ہوا۔

ثانی: عبد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کا سال وفات عام طور پر ۵۳ھ بیان کیا گیا، جیسا کہ ”تاریخ خلیفہ بن خیاط، ص ۲۱۹“ میں موجود ہے، تو ممکن ہے کہ آل مروان کے حامی اس سے نقد لانے کی ناکام کوشش کریں، کہ جب وہ مروان کے دورِ ثانی سے قبل ہی وفات پا چکے تھے، تو پھر یہ تلخ کلامی بھلا کیسے متحقق ہو گئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بلاشبہ عام طور پر آپ رضی اللہ عنہ سال وفات میں ۵۳ھ ہی بیان کیا گیا اور اُس وقت واقعی مروان بطور حاکم مقرر نہیں تھا، لیکن سال وفات کی یہ تعیین ہی درست نہیں، کیونکہ ”صحیح مسلم“ میں اس کے خلاف پر قوی دلیل موجود ہے کہ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی وفات کے دن یہ (عبد الرحمن) سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کے گھر حاضر ہوئے تھے، پس ذہبی نے ”سیر أعلام النبلاء، (۲/ ۴۷۲)“ میں یہی نتیجہ نکلا کہ ۵۳ھ درست نہیں، بلکہ یہ اس کے بعد بھی کچھ سالوں تک بقید حیات رہے اور اس کے علاوہ سیدہ نے بھی ۵۷ھ / ۵۸ھ میں وصال کیا، تو یوں متحقق و ثابت ہو گیا کہ عبد الرحمن بن ابی بکر اور سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہم والا واقعہ انہی سالوں کے مابین واقع ہوا تھا کہ جب مروان کو دوسری مرتبہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے مدینے کا گورنر مقرر کیا تھا۔

اور اس دور کی دوسری اور اہم خباثت وہی حضرت علی رضی اللہ عنہ کو برسرِ منبر سب و شتم کرنا بھی تھا، جس کا تسلسل اس کے دورِ حکمرانی کے دوسرے حصے میں بھی جاری رہا، جیسا کہ آئندہ آنے والی روایات اور بالخصوص سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے فرمان سے عیاں ہے، چنانچہ سعد رضی اللہ عنہ کی روایت سے اشارہ ملتا ہے کہ یہ شاید اُن کے مرض الموت میں ملاقات کرنے کے لیے گیا تھا، جس پر آپ رضی اللہ عنہ نے اُس سے سب و شتم کے بارے میں کہا، تو وہ بھاگ اُٹھا اور حضرت سعد رضی اللہ عنہ کا وصال اسی زمانے میں ہوا تھا۔ نیز اس روایت میں تصریح ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اُس وقت مروان کی جانب سے قاضی تھے: ”وعنده أبو هريرة، وهو يومئذ قاضٍ لِمَرْوَانَ بن الحکم“۔

پس اس سے معاملے میں کوئی اشتباہ نہیں، کیونکہ اولاً تو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے متعدد مرتبہ مروان کی غیر موجودگی میں اس کی نیابت کی، جیسا کہ ذہبی نے ”سیر أعلام النبلاء“، (۲/ ۶۱۴) میں تصریح کی ہے، بلکہ ”صحیح مسلم“، (كتاب الجمعة، الصفحة ۳۹۷، الرقم ۸۷۷) کی روایت ”استخلف مروان أبا هريرة على المدينة“ میں بھی اس کا اشارہ ہے، تو اس طرح نیابت کا تعدد واضح اور مؤرخین وائمہ کے یہاں بیان شدہ ہے۔

لیکن اگر بالفرض شیخ ابو بکر محمد بن خلف المعروف و کبج بغدادی، متوفی ۳۰۶ھ کا بیان ہی پیش نظر رکھیں، جیسا کہ انھوں نے ”أخبار القضاة“، (۱/ ۱۱۴) میں لکھا ہے کہ مروان نے ”عبد اللہ بن نوفل بن حارث بن عبد المطلب“ کی تقرری کے بعد اُسے معزول کر کے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو بطور قاضی مقرر کیا تھا، تو پھر یہ معاملہ مروان کے پہلے دور سے متعلق ہوگا، لیکن ہمارے نزدیک ذہبی کے بیان کی روشنی میں یہ دوسرے دور سے تعلق رکھتا ہے، بہر کیف دونوں صورتوں میں نفس مسئلہ یعنی اس کی خباثت کے متحقق ہونے پر کوئی فرق نہیں پڑتا، فتنہ بر۔ چنانچہ ان دلائل و شواہد کے تناظر میں بھی ابن حزم اور عسقلانی کے بیان پر غور کی ضرورت ہے، کیونکہ ہم نے مروان کے حکومتی عہدے پر تسلط کے وقت میں مہلکات و موبقات واضح کر دیے ہیں، جو خروج سے قبل کے زمانے سے تعلق رکھتے ہیں، اہل انصاف غور کر لیں۔

۴۔ ۵۷ھ میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے مروان کو معزول کر کے اس کی جگہ ولید بن عتبہ بن ابوسفیان کو حاکم مقرر کیا تھا۔ (تاریخ خلیفہ، ص ۲۲۳)۔

اور اس کے بعد مروان کو دوبارہ اُن کی حیات میں گورنری نہیں ملی، تاہم یزید کے مرنے کے بعد اس نے شام و مصر پر اپنی حکومت قائم کی، جسے بعض مؤرخین نے خلافت سے تعبیر کیا ہے، حالانکہ اس سے قبل حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ حرمین شریفین کے اجماع سے

خلافت پر فائز ہو چکے تھے، بہر کیف مروان کا یہ آخری دور ایسا ہے، جس پر عسقلانی اور ابن قبل ابن حزم، بلکہ جمہور کو بھی کلام نہیں کہ مروان اس معاملے میں باغی، گمراہ اور بقول ابن جوزی غاصب تھا، اس لیے اس دور کے بارے میں تفصیل پیش کرنے کی حاجت نہیں۔

صحیح مسلم کی بنو امیہ پر قہر ڈھانے والی روایت اور شارحین مسلم کا اغماض

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے مروان اینڈ کمپنی سے روایت نہیں لی، کہ انھیں حقائق کا بخوبی ادراک ہو چکا تھا اور شاید اُن کے پیش نظر اس سے بھی زیادہ سنگین امور موجود ہوں، جس کی وجہ سے انھوں نے کلیۃً اعراض کی راہ لی، لیکن انھوں نے اپنی ”صحیح“ میں ایک ایسی روایت درج کی ہے، جو مروان کی کمر توڑنے کے لیے کافی اور اس کے حامیوں کو خاموش کرانے کے لیے شافی ہے، لیکن اس روایت کی شرح میں شارحین بالعموم تشریح سے گریزاں نظر آتے ہیں، پس کئی حضرات نے تو شرح کرتے وقت اسے ہاتھ تک نہیں لگایا اور اگر کسی نے ذکر کیا بھی، تو اس میں آل مروان اور سب و شتم کرنے والے جملے کو ذکر کرنے کے بجائے بقیہ امور پر تھوڑا بہت کلام کر دیا ہے، جو ہمارے لیے تعجب و حیرت کا باعث ہے۔

چنانچہ قاضی عیاض مالکی نے ”إكمال المعلم بفوائد مسلم“، (۷/ ۴۱۹، الرقم ۲۴۰۹)، شیخ نووی نے ”المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج“، (الصفحة ۱۴۷۲، الرقم ۲۴۰۹، طبعة الأفكار) میں حدیث ذکر کرنے کے باوجود شرح میں ایک لفظ نہیں لکھا، شیخ محمد و شتانی آبی مالکی نے ”إكمال إكمال المعلم“، (۶/ ۲۲۷) اور شیخ محمد سنوسی حسینی نے ”مکمل إكمال الاكمال“، (۶/ ۲۲۷، علی هامشها) میں اس پر کوئی کلام نہیں کیا، شیخ جلال الدین سیوطی نے ”الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج“، (۵/ ۳۹۱) میں اس کی شرح ہی نہیں لکھی، اور شیخ ابوالحسن سندھی نے ”حاشية السندی على صحيح مسلم“، (الصفحة ۶۲۶) میں سرے سے روایت ہی درج نہیں

کی، شیخ صدیق حسن قنوجی بھوپالی نے ”السراج الوہاج، (۳۳۱/۹)“ میں حدیث کے تحت مختصر شرح ضرور لکھی، تاہم آل مروان کے شتم کرنے کے حوالے سے وہ بھی اعراض کر گئے۔

شیخ ڈاکٹر موسیٰ شاہین لاشین نے ”فتح المنعم شرح صحیح مسلم، (۳۳۴/۹)“ میں آل مروان سے متعلق کچھ نہیں کہا، بلکہ سب و شتم کے بارے میں ایک لائن میں مجمل کلام کر کے اعراض کی راہ لی ہے، شیخ صفی الرحمن مبارکپوری نے ”منة المنعم فی شرح صحیح مسلم، (۹۱/۴)“ میں اس پر کوئی کلام نہیں کیا ہے اور اسی طرح معاصر محدث غلام رسول سعیدی نے ”شرح صحیح مسلم، (۹۶۴/۶)“ میں اس کی شرح کو ہاتھ تک نہیں لگایا، بلکہ سابق حضرات کی مثل صرف روایت درج کر کے ترجمہ کیا اور پھر دوسری روایت کی طرف متوجہ ہوئے۔

جبکہ شیخ محمد تقی عثمانی نے بھی ”تکملة فتح الملہم بشرح صحیح مسلم، (۹۰/۵)، الرقم ۲۴۰۹)“ میں کوئی قابل ذکر شرح نہیں کی، بلکہ مجمل بیان کرتے ہوئے خوبصورت اور علمی انداز میں پہلو تہی کر گزرے، چنانچہ انھوں نے لکھا ہے:

قوله: فأمره أن يشتم علياً. كان ذلك من شدة العصبية في بعض أمراء بني أمية، ولم يثبت مثل ذلك عن أحد من الصحابة أو عمن يقتدى بهم في الدين، وقد ثبت إنكار سهل بن سعد على ذلك.

ترجمہ: اُن کا قول: ”پس اُس نے حکم دیا کہ ”علی“ کو سب و شتم کرو۔“ تو یہ بنو امیہ کے بعض حکمرانوں میں پائی جانے والی شدید عصبیت کی وجہ سے تھا اور یہ (سب و شتم کا) معاملہ کسی ایک بھی صحابی، یا دینی مقتدا کے حوالے سے ثابت نہیں ہے اور حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ کا اس (یعنی: حضرت علی رضی اللہ عنہ کو سب و شتم کرنے کے) معاملے میں انکار ثابت ہے۔

البتہ اتنا شکر ہے کہ انھوں نے بنو امیہ کے حکمرانوں کی روش پر اجمالی ہی سی، لیکن کچھ کلام تو کر دیا ہے، یہی غنیمت ہے، الغرض ابھی تک شارحین مسلم میں سے صرف ایک ہی عالم ایسے نظر سے گزرے ہیں، جنھوں نے ناصرف اس روایت کی مختصر و مکمل شرح زیب قرطاس کی، بلکہ آل مروان کے متعلقہ جملے کی شرح میں صراحت کے ساتھ امیر مدینہ کے تعین میں ”مروان بن حکم“ کا نام بھی تحریر کیا ہے، چنانچہ شیخ محمد امین علوی ہری شافعی نے ”الکوکب الوہاج، (۲۳/۴۶۰)“ میں یہ جرأت مندانہ اقدام کیا اور انھوں نے علمی تقاضوں سے عہدہ برآں ہونے میں اپنا کردار خوب ادا کیا ہے، اللہ تعالیٰ عَزَّوَجَلَّ انھیں نیز بقیہ شارحین کرام کو بھی جزائے خیر دے۔ ان کی تعین پر امام احمد بن حنبل سے دلیل بھی آرہی ہے۔

بہر کیف آل مروان کے حامیوں پر یہ روایت قہر ڈھانے والی ہے اور لطف کی بات ہے کہ اسے روایت کرنے والے وہی سعد بن سہل ساعدی رضی اللہ عنہ ہی ہیں، جنھیں خوا مخواہ مروان سے اخذ حدیث کے کھاتے میں ڈال کر اُس کی بے جا فضیلتیں گھڑی جاتی ہیں، اس لیے ہم بعینہ نقل کر رہے ہیں، تاکہ آل مروان کی محبتوں کے اسیر ذرا یہ بھی ملاحظہ کر لیں:

حدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا عبد العزيز يعني ابن أبي حازم، عن أبي حازم، عن سهل بن سعد قال: استُعْمِلَ عَلَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ مِنْ آلِ مَرْوَانَ قَالَ: فَدَعَا سَهْلَ بْنَ سَعْدٍ، فَأَمَرَهُ أَنْ يَشْتِمَ عَلِيًّا قَالَ: فَأَبَى سَهْلٌ. فَقَالَ لَهُ: أَمَّا إِذَا أَبَيْتَ فَقُلْ: لعن الله أبا التراب. فَقَالَ سَهْلٌ: مَا كَانَ لِعَلِيٍّ اسْمٌ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ أَبِي التُّرَابِ، وَإِنْ كَانَ لَيَفْرَحُ إِذَا دُعِيَ بِهَا... إلخ. (۸۷)

۸۷۔ الصحيح ، للبخاري ، كتاب فضائل الصحابة ، باب فضائل علي بن أبي طالب، الصفحة ۱۲۰۱، الرقم

۲۴۰۹، طبعة دار الفكر. السنن الكبرى ، للبيهقي ، كتاب الصلاة ، باب المسلم يبيت في المسجد ، ۲/ ۶۲۵،

ترجمہ: آل مروان میں سے ایک شخص کو مدینے کا عامل مقرر کیا گیا، تو اُس نے حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ کو بلوایا اور پھر حکم دیا کہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو گالی دیں، تو سہل نے صاف انکار کر دیا، اُس (حاکم) نے کہا: اچھا اگر تم اس سے انکاری ہو، تو یوں ہی کہہ دو: اللہ تعالیٰ جبرائیلؑ ابوتراب پر لعنت کرے۔ حضرت سہل نے کہا: علی رضی اللہ عنہ کے نزدیک تو ابوتراب سے بڑھ کر کوئی نام محبوب ہی نہیں تھا، چنانچہ جب انھیں ابوتراب سے خطاب کیا جاتا، تو بہت خوش ہوتے تھے۔۔۔ الی آخر الحدیث۔

اس روایت کو محولہ ائمہ نے امام مسلم کے کلمات کی مثل ہی نقل کیا ہے، لیکن امام بخاری نے جب اس روایت کو ”صحیح“ میں چار مقامات پر بیان کیا، تو لعنت سے متعلق کلمات ذکر نہیں کیے ہیں، اب اس کی حقیقی وجہ تو ہمیں معلوم نہیں، بہر حال امام بخاری کا ان کلمات کو بیان نہ کرنا ہمارے لیے مُضر نہیں، کیونکہ بقیہ ائمہ اور بالخصوص امام مسلم کی نقل امام بخاری سے کسی طرح فروتر نہیں، پس اہل علم کے لیے بقیہ ائمہ کی نقول بھی کافی اور آل مروان کی مذمت میں مضبوط دلیل ہیں، فافہم۔

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی روایت میں مروان کا تعین

امام مسلم رحمہ اللہ کی روایت اگرچہ صریحاً مروان کے حضرت علی رضی اللہ عنہ پر سب و شتم کرنے میں واضح نہیں، لہذا ممکن ہے کہ مخالفین تملکات پھریں، لیکن ہمیں بحمد اللہ صحیح سند کے ساتھ امام احمد سے منقول ایک اور روایت معلوم ہوئی، جو ناصر مروان کا تعین کر رہی ہے، بلکہ

اس بات پر بھی واضح ثبوت مہیا کرتی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ پر برسر منبر لعنت کرنا اسی مروان کا فعل شنیع تھا، چنانچہ امام احمد ”کتاب العلل ومعرفۃ الرجال“ میں لکھتے ہیں:

(قال عبد الله بن أحمد: حدثني أبي قال: حدثنا إسماعيل، قال: حدثنا ابن عون، عن عمير بن إسحاق، قال:

كان مروان أميراً علينا ست سنين، فكان يسب علياً كل جمعة، ثم عزل، ثم استعمل سعيد بن العاص ستين، فكان لا يسبه، ثم أعيد مروان، فكان يسبه. (۸۸)

ترجمہ: مروان چھ سال تک ہم پر (مدینہ منورہ میں) حاکم رہا، پس وہ ہر جمعہ کو (خطبے کے دوران) علی رضی اللہ عنہ کو گالیاں دیتا رہا، پھر اُسے معزول کر دیا گیا، اور سعید بن عاص دو سال تک حاکم رہے اور وہ علی رضی اللہ عنہ کو برا نہیں کہتے تھے، لیکن پھر مروان دوبارہ حاکم بنا اور اُس نے برا کہنا شروع کر دیا۔

اب مروان اینڈ سنز بلکہ کمپنی کے حامی اس کی جو تاویل کرنا چاہیں، کرتے پھریں، امام احمد کی روایت نے امام مسلم کی مذکورہ بالا روایت کے جملے ”اُسْتُعْمِلَ عَلَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ مِنْ آلِ مَرْوَانَ“ کی ناصرف مکمل اور بالتحین وضاحت کر دی، بلکہ حامیوں کے عذر لنگ کی قلعی بھی کھول کر رکھ دی اور یہی تعین حافظ عسقلانی نے ”حدیث جاء رجل إلى سهل فقال: هذا فلان لأمير المدينة يدعوا علياً على المنبر. الرجل الذي جاء لم يسب، وأمير المدينة هو مروان بن الحكم فيما أظن“ کی عبارت سے بیان کی ہے، (۸۹)۔

۸۸۔ العلل ومعرفۃ الرجال، لأحمد بن حنبل، ۱۷۶/۳، الرقم ۴۷۸۱۔

۸۹۔ هدي الساري مقدمة فتح الباري، الفصل السابع، المناقب النبوية، تحت فضائل الصحابة، الصفحة ۳۱۷۔

طبعة العلمية . حديث السراج . للإمام ابن إسحاق الثقفي ، ۴۹/۲ ، الرقم ۱۷۸ ، طبعة الحديثية . جامع

الأصول ، للجزري، ۶۶۲/۸ ، الرقم ۶۵۱۳۔

اب کم از کم چھ سال یعنی قریباً تین سو بارہ مرتبہ ہر جمعہ جو شخص مولائے کائنات علی رضی اللہ عنہ کو اعلانیہ گالیاں نکالتا رہا، اُسے میثنہ ”غیر متہم فی الحدیث“ کی سند دے کر روایت قبول کرنا جائے تعجب ہے اور خدا کا شکر ہے کہ امام احمد جیسی معتمد شخصیت نے یہ بات ذکر کی، ورنہ تو آل مروان کے فدائی خدا جانے اس میں بھی کئی عذر در آمد کر لیتے کہ عذر گناہ بدتر از گناہ۔

اور یہاں ہوشیاروں کی ”علی المنبر“ اور ”عند المنبر“ والی ہیرا پھیری نہیں چلے گی، کیونکہ امام مسلم کی روایت اپنے مفہوم و منطق میں بدیہی اور مستحکم ہے، لہذا فضول میں اپنا وقت ضائع کرنے کی زحمت نہ فرمائیں کہ آپ کا مدوح تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بڑے پیارے سے منبر پر یا منبر کے قریب ”ابو تراب“ کہتا تھا، آپ کی یہ چالاکی محض گھڑی ہوئی ہے، پیار سے پکارنے والا شخص کبھی لعنت و گالیاں نہیں دیتا اور نہ ہی دوسروں کو اس بات کا حکم دیتا ہے، لہذا ایسی بے تکی تاویل نکال کر شرمندہ ہونے سے گریز ہی کریں، تو بہتر ہے، ورنہ اہل علم تو اپنی جگہ، مبتدی طلباء بھی آپ پر ہنستے نظر آئیں گے۔

امام حسن رضی اللہ عنہ مروان کا خطبہ نہیں سنتے تھے، اسباب و وجوہات

امام احمد کی عمیر بن اسحاق سے سابق روایت میں چھ سالوں کا ذکر ہے، جبکہ امام بخاری نے انہی سے منقول روایت میں چار کا بھی بیان کیا ہے، نیز بویصری نے ان کی روایت میں صرف ”سنین“ کا ذکر کیا ہے، چنانچہ تغلیباً تمام ہی درست ہیں۔ اب ہم آل مروان کے تابوت میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی روایت سے حتمی کیل ٹھونک رہے ہیں، تاکہ عیاں ہو جائے کہ ان کا مدوح کیسے گل کھلاتا رہا۔

حدثني محمد، ثنا حسن بن عبد الرحمن، أخبرنا بن عمير بن إسحاق قال: كان

استعمل علينا مروان أربع سنين، فعزل واستعمل علينا سعيد بن

العاص سنتين، ثم عزل سعيد، وأعيد مروان، فكان الحسن يجيء فيدخل الحجرة، فإذا فرغ من خطبته، خرج فصلى معه.^(۹۰)

ترجمہ: مروان ہم پر چار سال تک حاکم رہا، پھر اسے معزول کیا گیا اور ہم پر سعید بن عاص کو دو سالوں تک حاکم مقرر کیا گیا، پھر سعید کو معزول کر کے دوبارہ مروان کو حاکم مقرر کیا گیا، چنانچہ حسن رضی اللہ عنہ نماز جمعہ کے لیے تشریف لاتے، تو حجرے (روضہ اقدس) میں داخل ہو جاتے، پھر جب وہ (مروان) خطبے سے فارغ ہو جاتا، تو آپ اس کے ساتھ نماز پڑھتے تھے۔

امام مسلم اور پھر امام احمد کی تعیین والی روایت کو سامنے رکھتے ہوئے امام بخاری کی اس روایت کا مطالعہ فرمائیں، جس میں واضح بیان ہے کہ مروان نماز جمعہ کے خطبے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ پر سب و شتم کرتا تھا، اسی لیے اہل بیت مثلاً امام حسن رضی اللہ عنہ نماز جمعہ کے لیے حاضر ہوتے، لیکن اس کا خطبہ نہیں سنتے تھے، بلکہ حجرہ نبوی میں چلے جاتے اور جب یہ نماز کے لیے کھڑا ہوتا، تو باہر نکل کر نماز پڑھ لیتے تھے۔

امام بخاری نے روایت میں سب و شتم کے کلمات درج نہیں کیے ہیں، لیکن اس سے فرق نہیں پڑتا کیونکہ ان کلمات کی تصریح امام مسلم اور امام احمد کے یہاں موجود ہے، چنانچہ ان دونوں کی تصریح کے بعد امام بخاری کے یہاں بقیہ کلمات کی عدم موجودگی مُضر نہیں، تاہم امام بخاری کی روایت نے سیاق و سباق ضرور واضح کر دیا ہے اور اگر بالفرض ان کا سیاق و سباق سب و شتم سے عاری مانا جائے، تو ایسے میں پھر امام حسن رضی اللہ عنہ کے خطبے سے اعراض کی وجہ مطلوب ہے، کہ آخر ایسی کیا وجہ تھی کہ آپ نماز کے لیے تو حاضر ہوتے رہے، لیکن حکمران کا خطبہ نہیں سنتے

تھے، امام حسن رضی اللہ عنہ پر تو نماز جمعہ کی اہمیت، اجتماعِ مسلمین کی فضیلت اور خطبہ و نماز کے احکام و معاملات بعد والوں سے کہیں زیادہ روشن تھے، پس خاص خطبے کے سماع سے اعراض کرنا لازمی طور پر کسی اہم امر کی وجہ سے ہی ہوگا، لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ہر چند مروان کے حوالے سے سب و شتم کے کلمات درج نہیں کیے، لیکن امام حسن رضی اللہ عنہ کا متواتر خطبے سے اعراض امام بخاری کے کلمات سے عیاں ہے، جس کی علت وہی تھی، جسے امام مسلم اور امام احمد وغیرہ کی روایات و نقول بیان کر چکی ہیں، فافہم۔

یہاں آل مروان کے اُن اعتراضات کی بھی نفی ہو گئی کہ جو کہتے پھرتے ہیں: جب مروان خطبے میں انھیں گالیاں دیتا تھا، تو بھلا اہل بیت اس کے پیچھے نمازیں کیوں پڑھتے تھے۔ تو جناب! صحت و اقامتِ نماز کی شرعی اباحت تو شاید آپ کی سمجھ سے بالاتر ہوں گی، کیونکہ اس میدان میں آپ کو اصولی مباحث کے بنیادی مسائل کا اولاً معلوم ہونا ضروری ہے، جو آپ حبیبوں کی جذباتیت کے پیش نظر بعید لگ رہا ہے، تاہم خطبہ میں بُرائی بیان ہوتی تھی، اسی لیے امام حسن رضی اللہ عنہ اور دیگر اہل بیت سامنے بیٹھ کر خطبہ نہیں سنتے تھے، یہ ہمارا مدعا ہے اور یہ دونوں ہی باتیں ماقبل قوی تر مصادر سے ثابت ہو چکی ہیں، لہذا اب آپ کی مرضی کس راہ کو اختیار کرتے ہیں۔

اور یہاں اضافی بات ذہن نشین رہے کہ آل مروان اپنے پیچھے نمازیں نہ پڑھنے والوں کو معاف کب کرتے تھے؟ لہذا اس کی ایک نظیر سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ سے بھی منقول ہے کہ وہ حکمران ہشام بن اسماعیل کے پیچھے نماز نہیں پڑھتے تھے، لیکن جب اُس ظالم نے آپ کو پکڑ کر مارا، تو پھر مجبوراً نمازیں پڑھنے لگے، ملاحظہ ہو: انسب الاشراف، بلاذری، زیر ترجمہ: سعید بن مسیب، ۱۰/۲۳۸۔

سب و شتم کے ثبوت پر ایک مزید ”صحیح روایت“

سابقہ بحث سے اگرچہ مروان کی حقیقت کافی حد تک آشکار ہو چکی ہے، لیکن ہم اس کے تعقب میں مزید بڑھتے ہیں، تاکہ یاروں کو حسرت باقی نہ رہے۔

وقال إسحاق: أخبرنا إسماعيل بن إبراهيم، عن ابن عون، عن عمير بن إسحاق قال: كَانَ مَرْوَانُ أَمِيرًا عَلَيْنَا سِنِينَ، فَكَانَ يَسُبُّ عَلِيًّا - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - كُلَّ جُمُعَةٍ عَلَى الْمِنْبَرِ، ثُمَّ عَزَلَ مَرْوَانُ، وَاسْتَعْمَلَ سَعِيدُ بْنُ الْعَاصِ سِنِينَ، فَكَانَ لَا يَسُبُّهُ، ثُمَّ عَزَلَ سَعِيدٌ، وَأُعِيدَ مَرْوَانُ، فَكَانَ يَسُبُّهُ، فَقِيلَ لِلْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ: أَلَا تَسْمَعُ مَا يَقُولُ مَرْوَانُ؟ فَلَا يَرُدُّ شَيْئًا، فَكَانَ يَجِيءُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فَيَدْخُلُ حُجْرَةَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَيَكُونُ فِيهَا، فَإِذَا قُضِيَتِ الْخُطْبَةُ دَخَلَ إِلَى الْمَسْجِدِ فَصَلَّى فِيهِ، ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى أَهْلِهِ، فَلَمْ يَرْضَ بِذَلِكَ مَرْوَانُ، حَتَّى أَهْدَى لَهُ فِي بَيْتِهِ، فَإِنَّا جُلُوسٌ مَعَهُ إِذْ قِيلَ لَهُ: فَلَانٌ عَلَى الْبَابِ. فَأَذِنَ لَهُ، (زاد ابن سعد وابن عساکر والذهبي: قال: أذن له فوالله إني لأظنُّه قد جاءَ بِسَرٍّ). فدخل فقال: إني جئتُكَ مِنْ عِنْدِ سُلْطَانٍ، وَجِئْتُكَ بِعَزْمَةٍ، فَقَالَ: تَكَلَّمْ. فَقَالَ: أُرْسَلَ مَرْوَانُ بَعِيًّا وَبِعَلِيٍّ وَبِكَ وَبِكَ. (وعند الذهبي: وَيَكُ وَيَكُ). وَمَا وَجَدْتُ مِثْلَكَ إِلَّا مِثْلَ الْبَغْلَةِ. يُقَالُ لَهَا: مَنْ أَبُولُكَ؟ فتقول: أُمِّي الْفَرَسُ. (وعند ابن سعد: أَبِي الْفَرَسِ). فَقَالَ: ارْجِعْ إِلَيْهِ فَقُلْ لَهُ: وَاللَّهِ لَا أَخُو عَنْكَ شَيْئًا مِمَّا قُلْتَ بِأَنِّي أَسُبُّكَ (وعند الذهبي: فَلَنْ أَسْبَكَ)، وَلَكِنْ مَوْعِدِي وَمَوْعِدُكَ اللَّهُ، فَإِنْ كُنْتَ صَادِقًا يَا جُرْكَ اللَّهُ بِصَدِّقِكَ، وَإِنْ كُنْتَ كَاذِبًا

فَاللَّهُ أَشَدُّ نِقْمَةً، قَدْ أَكْرَمَ اللَّهُ جَدِّي أَنْ يَكُونَ مِثْلِي مِثْلَ الْبَغْلَةِ، ثُمَّ خَرَجَ فَلَقِيَ الْحُسَيْنَ فِي الْحُجْرَةِ فَسَأَلَهُ، فَقَالَ: قَدْ أُرْسِلْتُ بِرِسَالَةٍ وَقَدْ أَبْلَغْتُهَا، قَالَ: وَاللَّهِ لَتُخْبِرَنِي بِهَا أَوْ لَا مُرَنَّ بِكَ أَنْ تُضْرَبَ حَتَّى لَا تَدْرِي مَتَى يُرْفَعُ عَنْكَ الضَّرْبُ، فَلَمَّا رَأَاهُ الْحُسَيْنُ قَالَ: أُرْسِلْهُ. قَالَ: لَا أَسْتَطِيعُ. قَالَ: لِمَ؟ قَالَ: قَدْ حَلَفْتُ: قَالَ: أُرْسِلْ مَرْوَانَ بَعِيًّا وَبِعَلِيًّا وَبِكَ وَبِكَ، وَمَا وَجَدْتُ مِثْلَكَ إِلَّا مِثْلَ الْبَغْلَةِ يُقَالُ لَهَا: مَنْ أَبْوَكَ؟ فَتَقُولُ: أُمِّي الْفَرَسُ. فَقَالَ الْحُسَيْنُ: أَكَلْتُ بَطَرَ أُمِّكَ إِنْ لَمْ تُبْلَغْهُ عَنِّي مَا أَقُولُ لَهُ، (وعند ابن سعد وابن عساکر: فقال: يا حسين، إنه سلطان). قُلْ لَهُ: بِكَ وَبِأَبِيكَ وَبِقَوْمِكَ (وعند الذهبي: وَيُلْ لَكَ وَلَأَبِيكَ وَقَوْمِكَ)، وَآيَةُ مَا بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَنْ تَمْسِكَ مِنْكَ مَنَ لَعْنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. (۹۱)

ترجمہ: مروان ہم پر سالوں تک حاکم رہا، پس وہ ہر جمعہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو منبر پر برا کہا کرتا تھا، پھر مروان کو معزول کر کے سعید بن عاص کو دو سال تک

۹۱۔ المطالب العالی، للعسقلانی، باب لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الحكم بن أبي العاص وبنيه وبنی أمية، ۱۸/۲۶۷، الرقم ۴۴۵۷. تحاف المهرة الخيرة، للبوصيري، ۸/۸۲، الرقم ۷۵۲۶، طبعة الوطن، واللفظ لها. الطبقات الكبير، لابن سعد، الجزء المتمم؛ الطبقة الخامسة في من قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم أحداث الأسنان، ۱/۳۹۹، الرقم ۳۷۰، تحت الترجمة: الحسن بن علي رضي الله عنهما، مكتبة الصديق الطائف، تحقيق: محمد بن صامل السلمي، الطبعة الأولى، ۱۴۱۴هـ. تاريخ دمشق، لابن عساکر، ۵۷/۲۴۳-۲۴۴. تاريخ الاسلام، للذهبي، ۵/۲۳۲. تاريخ الخلفاء، للسيوطي، ترجمة الحسن بن علي، الصفحة ۳۱۵، طبعة السعودية. التاريخ الصغير، للبخاري، الصفحة ۱۳۵، ذكره مختصراً.

حاکم مقرر کیا گیا، پس یہ علی رضی اللہ عنہ کو برا نہیں کہتے تھے، لیکن پھر انھیں معزول کر کے دوبارہ مروان کو حاکم مقرر کیا گیا، تو وہ دوبارہ برا کہنے لگا، چنانچہ حسن بن علی رضی اللہ عنہما سے کہا گیا: کیا آپ مروان کی بکواس نہیں سنتے کہ اُسے کوئی جواب دیں؟ پس وہ (حسن رضی اللہ عنہ) جمعہ کے دن تشریف لاتے اور حجرہ نبوی میں چلے جاتے اور اسی میں رہتے، حتیٰ کہ خطبہ ہو جاتا، پھر آپ باہر نکلتے اور نماز پڑھتے اور اپنے گھروالوں کے پاس لوٹ جاتے، چنانچہ مروان اس معاملے سے راضی نہیں تھا، حتیٰ کہ اُس نے آپ رضی اللہ عنہ کے لیے گھر میں (دُخراش) تحفہ بھیجا کہ ہم آپ کے ہمراہ بیٹھے ہوئے تھے، تو اسی دوران آپ سے کہا گیا: فلاں شخص دروازے پر موجود ہے، آپ نے اجازت دی، تو وہ داخل ہو کر کہنے لگا: میں حاکم کی جانب سے آپ کے پاس ایک مقصد لے کر آیا ہوں، آپ نے فرمایا: بتاؤ۔ اُس نے کہا: مجھے مروان نے عسلی (مر تضی اللہ عنہ) اور آپ کے لیے یوں (تنقیص و مذمت کا پیغام) دے کر بھیجا ہے اور یہ کہ میں نے تمہیں خنجر کی مثل پایا ہے کہ جب اُس سے پوچھا جائے، تیرا باپ کون ہے؟ تو وہ بولتا ہے کہ میری ماں گھوڑی تھی۔ (نعوذ باللہ)۔

آپ رضی اللہ عنہ نے اُسے کہا: واپس جا کر اُس (عروان) سے کہو: خدا کی قسم! جو تو نے کہا ہے؛ میں اُسے ہر گز نہیں مٹاؤں گا، کہ میں بھی تجھے برا کہہ دوں (اور اس طرح تیرا میرا حساب برابر ہو جائے کہ تو نے مجھے برا کہا اور میں تجھے برا کہہ دوں)، البتہ میرا اور تمہارا معاملہ اللہ تعالیٰ جبار کمال کے سپرد ہے، پس اگر تو اپنی بات میں سچا ہو، تو اللہ تعالیٰ جبار کمال تجھے تیری سچائی کا اجر دے اور اگر تو جھوٹا ہو، تو اللہ تعالیٰ جبار کمال سخت حساب لینے والا ہے اور میرے جد گرامی (محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم)

کو اللہ تعالیٰ جَلَّ جَلالہ نے بزرگی عطا فرمائی ہے، تو میری مثال خچر کی سی کیوں کر ہو سکتی ہے۔ پھر وہ شخص وہاں سے چلا گیا، کہ اسی اثنا میں حجرے کے اندر ہی اُس کی ملاقات حسین رضی اللہ عنہ سے ہوئی، آپ نے مقصد دریافت کیا، تو اُس نے کہا: مجھے ایک پیغام دے کر بھیجا گیا تھا، جسے میں نے پہنچا دیا ہے، تو آپ نے فرمایا: خدا کی قسم! مجھے وہ بات بتاؤ، ورنہ میں حکم دوں گا اور تمہاری گردن ایسے کٹے گی، کہ تمہیں پتا بھی نہیں چلے گا کہ وار کب ہوا، چنانچہ جب حسن رضی اللہ عنہ نے یہ معاملہ دیکھا، تو فرمایا: اسے جانے دو۔ آپ (حسین رضی اللہ عنہ) نے فرمایا: میں ایسا نہیں کر سکتا۔ حسن رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کیوں؟ تو آپ رضی اللہ عنہ نے کہا: میں نے قسم اٹھائی ہے، تب اُس شخص نے کہا: مجھے مروان نے علی (مرضیٰ رضی اللہ عنہ) اور آپ کے لیے یوں (تفصیل و مذمت کا پیغام) دے کر بھیجا ہے اور یہ کہ میں نے تم جیسے کو خچر کی مثل پایا ہے کہ جب اُس سے پوچھا جائے، تیرا باپ کون ہے؟ تو وہ بولتا ہے کہ میری ماں گھوڑی تھی۔ (نعوذ باللہ)۔

اس پر حسین رضی اللہ عنہ نے کہا: تم اپنی ماں کی شرمگاہ چاٹنے والے ہوں گے، اگر میری بات اُس (عروان) تک نہ پہنچاؤ، جا کر اُس سے کہہ دو: تجھے اور تیرے باپ اور تیری قوم کے لیے یوں یوں ہے اور تیرے اور میرے معاملے کی نشانی یہ ہے کہ تو نے رسول اللہ ﷺ کی لعنت سے اپنے کاندھے پکڑے رکھے ہیں (یعنی: تو نے اہل بیت کے لیے جو بکواس کی، وہ تو بلادلیل تھی، لیکن تیری بد بختی تو رسول اللہ ﷺ کی بھیجی گئی لعنت سے آخذ شدہ ہے، اس میں عروان اور اس کے باپ پر بھیجی گئی لعنت کی جانب اشارہ ہے، جس کی تفصیل گزر چکی ہے)۔

سند کی علمی و استنادی حیثیت

ممکن ہے کہ کچھ لوگ روایت کو سرسری مطالعے کے سبب ضعیف و نامقبول ٹھہرا دیں، اگرچہ روایت کے ساتھ درج کردہ حوالہ جات میں معتمد محدثین و ائمہ کا بلا نقد اپنی کتب میں ایراد کرنا خود واضح دلیل ہے، لیکن بوجہ ہم اس کی مختصر تحقیق سپرد قرطاس کر رہے ہیں۔

۱۔ عمیر بن اسحاق

ان سے مراد ”ابو محمد عمیر بن اسحاق، قرشی بصری“ ہیں، عسقلانی نے انہیں ”مقبول“ اور شیخ ذہبی نے ”لینہ ابن معین، وقوٰہ غیرہ“ بیان کیا، جبکہ ابن حبان ”الثقات“ میں لائے ہیں اور امام ابن ابی حاتم نے بحوالہ عثمان دارمی نقل کیا ہے: ”قلت لیحییٰ بن معین: عمیر بن إسحاق کیف حدیثہ؟ فقال: ثقة“۔ تو یوں روای کی توثیق ہی رائج قرار پاتی ہے (۹۲)۔ ”المطالب العالیہ“ کے محقق نے اولاً ”عمیر بن اسحاق“ کو ضعیف کہتے ہوئے بقیہ رجال کو ثقہ اور بایں طور سند کو ضعیف لکھا، لیکن پھر اسی کے نیچے دیگر شواہد کی روشنی میں خود ہی سند کو ”حسن لغیرہ“ بھی قرار دیا ہے۔

۲۔ ابن عون

اور ان سے مراد ”عبداللہ بن عون بن ارطبان خزار، مزنی بصری، متوفی ۱۵۰ھ“ ہیں، عسقلانی نے ”التقریب، (الصفحة ۵۳۳، الرقم ۳۵۴۳)“ میں انہیں ”ثقة ثبت فاضل“ بیان کیا ہے، نیز محدثین کے جمع غفیر نے اُن کے زہد و تقویٰ اور ثقاہت و استنادیت کی گواہی دی

۹۲۔ تقریب التہذیب، للعسقلانی، الصفحة ۷۵۳، الرقم ۵۲۱۴۔ الکاشف، للذہبی، ۹۶/۲، الرقم ۴۲۸۲۔

الجرح والتعديل، لابن ابی حاتم، ۳۷۵/۶، الرقم ۲۰۷۴۔ الثقات، لابن حبان، ۵/۲۵۴۔

ہے اور یہ انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی زیارت سے بھی مشرف ہوئے ہیں، صغار تابعین کے طبقے میں بالاتفاق ”ثقة“ ہیں۔ اس کے علاوہ شیخین سمیت صحاح ستہ کے رجال میں سے ہیں۔

۳۔ اسماعیل بن ابراہیم

اس نام سے دو افراد معروف ہیں، اُن میں سے ایک ”ابو اسحاق اسماعیل بن ابراہیم بن عقبہ اسدی، متوفی ۱۶۹ھ“ اور دوسرے ”ابو بشر اسماعیل بن ابراہیم بن مقسم المعروف ابن علیہ اسدی، بصری، متوفی ۱۹۳ھ“ ہیں۔ ابن عون سے بکثرت روایت کرنے والوں میں مؤخر الذکر معروف ہیں، تاہم اوّل کی ابن عون سے صرف ایک روایت معلوم ہو سکی، بہر کیف دونوں صورتوں میں ثقاہت پر کلام نہیں، کہ اگر پہلی شخصیت مراد ہوں، تو عسقلانی نے ان کے بارے میں ”ثقة، تکلم فیہ بلا حجة“ لکھا ہے، جبکہ امام یحییٰ بن معین، اور نسائی وغیرہ نے صریحاً توثیق بیان کی، اور اگر دوسرے ابن علیہ مراد ہوں، تو وہ بھی بالاتفاق ”ثقة“ ہیں، عسقلانی نے ”ثقة، حجة“ اور ذہبی نے ”إمام، حجة“ شمار کیا ہے، نیز جمہور محدثین وائمہ بھی توثیق کے حامی ہیں، لہذا دونوں احتمالات کی صورت میں ثقاہت برقرار رہتی ہے (۹۳)۔

اور واضح رہے کہ ذہبی نے محولہ ذیل مقام پر جب یہ روایت نقل کی، تو نام کے بجائے ”ابن علیہ“ درج کرتے ہوئے تعین کر دی ہے، تو یوں اُن کے یہاں مؤخر متعین ہوئے اور یہاں تک کی سند امام ابن سعد اور حافظ عسقلانی کے یہاں یکساں ہیں، لیکن عسقلانی نے اسے امام اسحاق بن راہویہ سے نقل کیا ہے، چنانچہ ابن راہویہ سے ابن سعد کی متابعت تامہ حاصل ہوئی اور یوں سابق تفصیل کی روشنی میں سند ”حسن“ ٹھہرتی ہے۔

اس روایت میں مروان کا دفاع کرنے والے مثلاً ہاشمی صاحب بینائی کی اچھی سی عینک لگا کر جائزہ لے لیں، کہ سند میں کوئی رافضی تو موجود نہیں، نیز اس بات پر بھی خوب تسلی کر لیں، کہ کہیں حوالہ جات میں امام حاکم کا نام تو نہیں، کہ بقول شامی کانام ایسی روایت کے موضوع ہونے کے لیے کافی ہوتا ہے اور اس بات کو بھی خوب غور سے دیکھیں، کہ ہم نے روایت کا ثبوت محدثین وائمہ کی ایسی کتب سے دیا ہے، جو ہاشمی صاحب کے یہاں بھی مقبول، بلکہ معتمد ہیں، کیونکہ علامہ سیوطی کو چھوڑ کر بقیہ کتب کے بیشتر حوالے خود ان کے یہاں بھی بیان ہوئے ہیں، لہذا سیوطی کے علاوہ بقیہ تو آپ کو لازماً قبول ہوں گے، چنانچہ اب ہم دیکھتے ہیں کہ امام حاکم کی درج کردہ روایات کو جانبداری کی وجہ سے رد کرنے اور دیگر محدثین سے صریح مذمت کی روایت کا ثبوت مانگنے والے اس روایت سے کیسے منہ موڑتے ہیں۔ اگر مروانیت نے آنکھوں کے ساتھ دل کی بصیرت پر ہنوز ڈیرے نہیں ڈالے اور حق و انصاف کی رُمق باقی ہے، تو اس روایت کا مضمون اور بالخصوص خط کشیدہ کلمات نتیجہ اخذ کرنے کے لیے کافی ہیں۔ اور ہم نے تو اس روایت کا اندراج اور پھر ترجمہ جس کرب و آذیت میں مبتلا ہو کر مجبوراً کیا ہے، وہ ہم ہی جانتے ہیں، لیکن مروانیت کی محبت میں غرق لوگوں کی آنکھوں سے پردہ اٹھانے کے لیے بمصدق ہیں، ”ناچار اس راہ پڑا جانا“ یہ امر ناگزیر تھا۔

مروان کا علی رضی اللہ عنہ پر سب و شتم، سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی روایت
وحدثنا إبراهيم بن المنذر، قال: حدثنا يعقوب بن جعفر بن أبي كثير، عن
مهاجر بن مسمار، قال: أخبرني عائشة بنت سعد، أن مروان بن الحكم
كان يعود سعد بن أبي وقاص وعنده أبو هريرة، وهو يومئذ قاضي
لمروان بن الحكم، فقال سعد: رُدُّوه، فقال أبو هريرة: سبحان الله!
كهل قريش وأمير البلد جاء يعودك وكان حق ممشاء عليك أن
تردّه؟ فقال سعد: ائذنوا له فلما دخل مروان وأبصره سعد تولى
بوجهه نحو سرير ابنته عائشة، فأزعد سعد وقال: ويلك يا مروان
إنه طاعتك - يعني: أهل الشام - على شتم علي بن أبي طالب، فعضب
مروان فقام وخرج مُغَضَّبًا. (۹۳)

ترجمہ: مروان ایک مرتبہ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی عیادت کرنے کے
لیے آیا اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بھی وہاں موجود تھے اور یہ اُن دنوں مروان بن حکم
کی طرف سے قاضی مقرر تھے، پس سعد رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اسے واپس بھیج دو،
تو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا: سبحان اللہ! قریش کا معمر اور شہر کا حاکم آپ کی عیادت
کرنے آیا اور اس کے آنے پر یہ سلوک کہ آپ اُسے واپس لوٹا رہے ہیں؟
تو سعد رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اچھا آنے دو، پس جب مروان داخل ہوا، تو حضرت سعد
نے ملاحظہ کیا کہ وہ ان کی بیٹی عائشہ کی چارپائی کی طرف دیکھ رہا ہے، تو آپ

تلملا اٹھے اور کہنے لگے: اے مروان! تمہارا بُرا ہو کہ تم شامیوں کی فرمانبرداری
میں عسلی بن ابی طالب کو گالیاں دیتے ہو۔ اس پر مروان کھڑا ہوا اور غصے
میں وہاں سے نکل گیا۔

سند کی علمی و استنادی حیثیت

۱۔ عائشہ بنت سعد بن ابی وقاص زہریہ مدنیہ، متوفی ۱۱۷ھ

یہ صحابی رسول حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی ہیں، حافظ عسقلانی نے
”تقریب التہذیب، (الصفحة ۱۳۶۴، الرقم ۸۷۳۳)“ میں انہیں طبقہ رابعہ سے ”ثقة“ شمار کیا
ہے، نیز انھوں نے چھ اُمہات المؤمنین کی زیارت کا شرف بھی حاصل کیا، جیسا کہ مزی نے
”تہذیب الکمال، (۳۵/۲۳۶)“ میں بیان کیا ہے اور شیخ خلیل کے مطابق یہ واحد خاتون ہیں، جن
سے امام مالک نے روایت کی، جیسا کہ عسقلانی نے ”تہذیب التہذیب، (۴/۶۸۱، طبعة الرسالة)
“میں ”لم یرو مالک عن امرأة غیرها“ ذکر کیا ہے۔ صحاح ستہ میں سے بخاری، ابوداؤد اور ترمذی
نے ان سے روایات لی ہیں، جبکہ نسائی نے ”سنن کبریٰ“ میں ان سے تمسک کیا ہے۔

۲۔ مہاجر بن مسمار زہری، مولیٰ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ، متوفی ۱۵۰ھ تقریباً

حافظ عسقلانی نے ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۹۷۶، الرقم ۶۹۷۵)“ میں انہیں
طبقہ سابعہ سے ”مقبول“ اور شیخ ذہبی نے ”الکاشف، (۲/۲۹۹، الرقم ۵۶۶۱)“ میں ”ثقة“ شمار
کیا ہے، جبکہ امام محمد بن سعد اور ابو بکر بزار نے ”مشہور“، صالح الحدیث“ بیان کیا ہے، جیسا کہ
شیخ مغطائی کی ”اکمال، (۱۱/۳۸۱)“ میں ہے اور یہ صحاح ستہ میں سے امام مسلم اور ترمذی کے
رجال میں سے ہیں، جبکہ امام نسائی نے ”سنن کبریٰ“ میں ان کی روایات لی ہیں۔

۳۔ یعقوب بن جعفر بن ابی کثیر انصاری مدنی، متوفی ۱۹۱ھ تقریباً

حافظ عسقلانی نے ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۱۰۸۸، الرقم ۷۸۶۸)“ میں انھیں طبقہ تاسعہ سے ”مقبول“ شمار کیا ہے، حافظ مزی نے ”تہذیب الکمال، (۳۱۷/۳۲)“ میں بیان کیا ہے کہ ان سے امام نسائی نے ان سے ”خصائص“ میں روایت لی ہے۔

۴۔ ابراہیم بن منذر بن عبد اللہ، ابواسحاق اسدی، متوفی ۲۳۶ھ

امام ابن ابی حاتم نے انھیں اپنے والد ابو حاتم سے ”صدوق“ بیان کیا ہے، جیسا کہ ”الجرح والتعديل، (۱۳۹/۲)“ میں ہے اور یوں ہی شیخ ذہبی نے ”الکاشف، (۲۲۵/۱)، الرقم (۲۰۸)“ میں بھی ذکر کیا ہے، جبکہ حافظ عسقلانی نے ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۱۱۶، الرقم ۲۵۵)“ میں انھیں طبقہ عاشرہ سے ”صدوق“ لکھا ہے۔

امام دارقطنی، ابو بکر خطیب بغدادی اور محمد بن وضاح نے انھیں صریحاً ”ثقة“ اور شیخ ابن خلفون نے ”کان من أهل الصدق والأمانة“ بیان کیا ہے، نیز امام ابن حبان بستی انھیں ”ثقات“ میں لائے ہیں اور امام حاکم اور ابن خزیمہ نے ان کی روایات لیتے ہوئے تصحیح کی ہے، جیسا کہ شیخ مغلائی کی ”إكمال، (۲۹۴/۱)“ میں تفصیل بیان ہوئی ہے، اگرچہ ان پر خلق قرآن کے حوالے سے امام احمد کی جرح بھی موجود ہے، تاہم محدثین کے نزدیک فی نفسہ ان کی توثیق و صداقت ہی رائج ہے، جیسا کہ متعلقہ مقامات کی تفصیل سے عیاں ہے۔ نیز صحاح ستہ میں سے امام بخاری، ترمذی اور ابن ماجہ نے ان سے روایات لی ہیں، جبکہ امام نسائی نے ”سنن کبریٰ“ میں ان سے تمسک کیا ہے۔

۵۔ ابو بکر احمد بن ابو خیمہ زہیر بن حرب، بغدادی، متوفی ۲۷۹ھ

امام ابن ابی حاتم نے ”الجرح والتعديل، (۵۲/۲)“ میں انھیں ”کتب إلینا وکانا صدوقاً“ بیان کیا ہے، جبکہ شیخ خطیب بغدادی نے ”کان ثقةً عالماً متقناً حافظاً بصيراً بأیام الناس وأئمة الأدب“ ذکر کیا ہے، جیسا کہ عسقلانی کی ”لسان المیزان، (۱/۴۶۳، الرقم ۵۱۴)“ میں ہے اور یہ امام حاکم، بیہقی، دارقطنی اور طبرانی وغیرہ کے رجال میں سے ہیں۔

لہذا یہ روایت مروان کے سب و شتم کرنے کے اثبات پر قوی دلیل اور دیگر کمزور روایات کی بھی مؤید ہے، چنانچہ آل مروان کے حامی جو مروان کو سب و شتم کے الزام سے بچانے میں پورا زور صرف کرتے دکھائی دیتے ہیں، انھیں بھی یہ حقیقت تسلیم کر لینی چاہیے کہ اُن کا ظالم مدوح کیا ستم ڈھاتا رہا، نیز مذکورہ روایت میں راویوں سے بالاتر مروان کے سیدنا علی رضی اللہ عنہ پر سب و شتم کرنے کو سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ خود بیان کر رہے ہیں، لہذا اس کے بعد کوئی خفاہی باقی نہیں کہ مروان اُن ملعونوں میں سرفہرست تھا، جو مولائے کائنات علی رضی اللہ عنہ پر بدزبانی میں مشہور ہیں، اور ان کی خباثتیں برسر منبر ظاہر ہوئیں، جس کی وجہ سے یہ معاملہ سب پر عیاں تھا اور اسی لیے حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے اولاً اُس سے ملاقات کرنے سے ہی اعراض کیا، لیکن جب ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے سفارش کی، آپ نے اجازت دی، اور پھر احقاقِ حق کی صورت معاملہ بیان کیا، تو مروان کو غصہ نکالنے اور چلے جانے کے سوا کوئی راہ نہ ملی، چنانچہ وہ وہاں سے بھاگ اُٹھا۔

سابق روایات پر دوسری قوی روایت سے مزید تائید

امام ابوالقاسم طبرانی روایت کرتے ہیں:

حدثنا أبو مسلم الكشي، ثنا محمد بن عبد الله الأنصاري، ثنا ابن عون، قال:

أُبْنَانِي محمد بن محمد بن الأسود، عن عامر بن سعد، قال:

بَيْنَمَا سَعْدٌ يَمْشِي، إِذْ مَرَّ بِرَجُلٍ وَهُوَ يَشْتُمُ عَلِيًّا، وَطَلْحَةَ، وَالزُّبَيْرَ، فَقَالَ لَهُ سَعْدٌ: «إِنَّكَ تَشْتُمُ قَوْمًا قَدْ سَبَقَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا سَبَقَ، فَوَاللَّهِ لَتَكُفَّنَ عَنْ شَتْمِهِمْ، أَوْ لَأَدْعُونَ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ عَلَيْكَ» فَقَالَ: تُخَوِّفُنِي (وعند الهيثمي: يُخَوِّفُنِي) كَأَنَّكَ نَبِيٌّ. فَقَالَ سَعْدٌ: «اللَّهُمَّ إِنَّ هَذَا يَشْتُمُ أَقْوَامًا سَبَقَ لَهُمْ مِنْكَ مَا سَبَقَ، فَاجْعَلْهُ الْيَوْمَ نَكَالًا» فَجَاءَتْ بُخْتِيَّةٌ فَأَفْرَجَ النَّاسُ لَهَا، فَتَخَبَّطَتْهُ، فَرَأَيْتُ النَّاسَ يَتَّبِعُونَ سَعْدًا وَيَقُولُونَ: اسْتَجَابَ اللَّهُ لَكَ يَا أَبَا إِسْحَاقَ. وقال الهيثمي: رواه الطبراني، ورجاله؛ رجال الصحيح. (۹۵)

ترجمہ: حضرت سعد رضی اللہ عنہ تشریف لے جا رہے تھے کہ اسی دوران ایک شخص حضرت علی، طلحہ اور زبیر رضی اللہ عنہم کو گالیاں دیتے ہوئے گزرا، تو سعد رضی اللہ عنہ نے اس سے کہا: تو ان لوگوں کو گالیاں دے رہا ہے، جن پر اللہ جبارک اللہ کا معاملہ گزر چکا (یعنی وہ صحبت نبوی پانے کے بعد فضیلت و سعادت کے ساتھ دنیا سے جا چکے)۔ خدا کی قسم! تو انھیں گالیاں دینے سے باز رہے، یا پھر میں تیرے لیے اللہ عزوجل سے بددعا کروں؟ تو اُس نے کہا: تم مجھے ایسے ڈرا رہے ہو، گویا کہ تم نبی ہو۔ تب سعد رضی اللہ عنہ نے عرض کی: اے اللہ! یہ ایسے گروہ کو گالیاں دے رہا ہے، جن پر تیرا معاملہ گزر چکا ہے، پس اسے نشانِ عبرت بنادے، چنانچہ اسی اثنا میں ایک اونٹنی آئی اور لوگوں کے پاس سے گزرتے ہوئے اُس پر حملہ کر دیا

(جس سے غالباً وہ مر گیا)، تو لوگ سعد رضی اللہ عنہ کے پیچھے دوڑے اور کہنے لگے! اے ابواسحاق! اللہ جبارک اللہ نے آپ کی دعا قبول فرمائی ہے۔

اس روایت میں ہر چند کہ مروان کے نام کی تصریح بیان نہیں ہوئی، لیکن اقل درجہ یہ اس بات کے ثبوت میں بدیہی ہے کہ مروان کے زمانے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ پر سب و شتم کیا جاتا تھا، کیونکہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے اُسی زمانے میں وصال کیا تھا۔ پس دونوں روایات کو پیش نظر رکھتے ہوئے مسئلے کی تفہیم اور مصداق بالکل واضح اور غیر مبہم ہے، نیز اس سے اُن لوگوں کے موقف کی نفی بھی ہو رہی ہے، جنہیں قرنِ اولیٰ میں اہل بیت پر کیا جانے والا سب و شتم کہیں دکھائی ہی نہیں دیتا، بلکہ اُن کے نزدیک یہ باتیں محض کسی مسلک کی تراشیدہ ہیں، فافہم۔

سند کی علمی و استنادی حیثیت

۱- عامر بن سعد بن ابی وقاص زہری مدنی، متوفی ۱۰۴ھ (تقریباً)

یہ صحابی حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے اور معروف تابعی ہیں، شیخ عسقلانی نے ”تقریب التہذیب“ (الصفحة ۴۷۵، الرقم ۳۱۰۶) میں انھیں طبقہ ثالثہ سے ”ثقة“ شمار کیا ہے اور یوں ذہبی نے ”الکاشف“ (۱/ ۵۲۲، الرقم ۲۵۲۹) میں بھی ذکر کیا ہے۔ یہ ”صحیحین“ سمیت صحاحِ ستہ کے رجال میں سے ہیں۔

واضح رہے کہ اسی طبقے میں ”عامر بن سعد“ کی ہم نام ایک اور بھی شخصیت ہے، جو ”عامر بن سعد بجلی کوئی، متوفی ۸۱ھ / ۹۰ھ“ ہیں، انھوں نے بھی حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور یہ بھی ”تقریب التہذیب“ (الصفحة ۴۷۵، الرقم ۳۱۰۷) کے طبقہ ثالثہ میں سے ”مقبول“ ہیں، اور یوں ذہبی کے محولہ بالا مقام پر توثیق منقول ہے، لہذا دونوں میں سے کسی بھی شخصیت کو مراد لینے سے سند کی ثقاہت پر کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، اگرچہ اول الذکر کی تعیین ہی

مؤید اور محدثین کے یہاں روایت کے تناظر میں موجود ہے، البتہ دوسری شخصیت مراد ہونے کی صورت میں یہ بات واضح رہے کہ ان سے صحاح ستہ میں سے امام بخاری اور ابن ماجہ کے علاوہ بقیہ نے روایات لی ہیں، لیکن ذیل کے راوی کی تعیین سے اس احتمال کی گنجائش بھی باقی نہیں رہتی، فندبر۔

۲۔ محمد بن محمد بن أسود، زہری مدنی

یہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے نواسے ہیں، انھوں نے اپنے ماموں عامر بن سعد مذکور اور ابو سلمہ بن عبد الرحمن ”فقہ مدینہ“ سے روایت کی ہے اور ان سے روایت کرنے والوں میں عبد اللہ بن عون اور ابو المقدام ہشام بن زیاد معروف ہیں۔ ابن حبان انھیں ”الثقات“ (۷/ ۴۰۴) میں لائے ہیں، جبکہ بقول مزی ”تہذیب الکمال“ (۲۶/ ۳۷۴) ان کی ایک روایت ”شمال ترمذی“ میں درج ہوئی ہے۔ امام بخاری نے ”التاریخ الكبير“ (۱/ ۲۲۶، الرقم ۷۰۶) اور امام ابن ابی حاتم رازی نے ”الجرح والتعديل“ (۸/ ۸۷، الرقم ۳۶۸) میں ان کے نام و نسب، نیز حضرت سعد رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے عامر بن سعد یعنی ان کے ماموں سے ہی روایت کرنے کی تصریح کی ہے اور مسند احمد، مسند بزار، شمال ترمذی اور شرح مشکل الآثار وغیرہ میں ان سے مرویات بھی موجود ہیں۔ عسقلانی کے یہاں ”تقریب التہذیب“ (الصفحة ۸۹۳) میں ”مستور من السادسة“ شمار ہوئے، لیکن ابن حبان انھیں ”الثقات“ (۷/ ۴۰۴) میں لائے ہیں۔ یہ امام احمد، بزار، طحاوی اور طبرانی وغیرہ کے رجال میں سے ہیں، لہذا امام ترمذی اور ان ائمہ کے تمسک کرنے سے ضمنی توثیق اور پھر ابن حبان کے ایراد سے اس پر مزید قوی دلالت معلوم ہوتی ہے، چنانچہ بایں صورت ان کی جہالت مرتفع ہوئی، لیکن تمام امور سے قطع نظر ان پر کوئی واضح یا خفیف جرح بھی معلوم نہیں، البتہ توثیق بہر حال میسر ہے۔

۳۔ عبد اللہ بن عون بن اربطان خزار، مزی بصری، متوفی ۱۵۰ھ

حافظ عسقلانی نے ”التقریب“ (الصفحة ۵۳۳، الرقم ۳۵۴۳) میں انھیں ”ثقة ثبت“ فاضل بیان کیا ہے۔ یہ صحاح ستہ کے رجال میں سے ہیں، ان پر گزشتہ بھی کچھ کلام گزر چکا۔

۴۔ محمد بن عبد اللہ بن ثنی بن عبد اللہ بن انس، انصاری قاضی بصرہ، متوفی ۲۱۵ھ

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی اولاد میں سے معروف محدث و فقیہ ہوئے ہیں۔ شیخ عسقلانی نے ”تقریب التہذیب“ (الصفحة ۸۶۵، الرقم ۶۰۸۴) میں انھیں ”ثقة من التاسعة“ شمار کیا ہے، جبکہ ابن ابی حاتم نے ”الجرح والتعديل“ (۷/ ۳۰۵) میں ”صدوق ثقة“ اور ذہبی نے ”الکاشف“ (۲/ ۱۸۹) میں ”ثقة“ بیان کیا ہے، نیز انھوں نے ہی امام ابو حاتم کا یہ قول بھی نقل کیا ہے: ”صدوق لم أر من الأئمة إلا هو، وأحمد، وسليمان بن داود الهاشمي“۔ اور یہ بھی صحاح ستہ کے رجال میں سے ہیں۔ شیخ ابن کثیر نے ”الکواكب النيرات“ (الصفحة ۳۹۸) میں ان پر امام ابو داود سے اختلاط کی جرح ”تغیر تغیراً شديداً“ بیان کی ہے، لیکن اس کے برعکس خود انھوں نے ہی اپنی ”سنن“ میں ان کی سات روایات بھی درج کی ہیں، اور اس کے علاوہ ان کی یہ جرح ابن عون والی سند پر بھی منطبق نہیں ہوتی، کیونکہ امام بخاری نے ”الصحيح“ میں اسی سند ”حدثنا محمد بن عبد الله الأنصاري، عن ابن عون“ سے روایات درج کی ہیں (۹)، اور یوں ہی دارقطنی، بزار، بیہقی اور دیگر ائمہ کے یہاں بھی موجود ہے، لہذا اس سے معلوم ہوا کہ ان

۹۲۔ صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الوقف، الصفحة ۶۷۵، الرقم ۲۷۳۷. كتاب بدء الخلق، باب اذا قال أحدكم آمين، الصفحة ۷۹۹، الرقم ۳۲۳۴. وكتاب التفسير، سورة المائدة، الصفحة ۱۱۳۴، الرقم ۴۶۱۰، طبعة ابن كثير.

کے تغیر و اختلاط کا معاملہ دیگر راویوں کی آسانید پر منطبق ہوگا، جنہوں نے ان سے آخری عمر میں سماع کیا تھا، نیز یہ شیخین سمیت صحاح ستہ کے رجال میں سے ہیں۔

۵۔ ابو مسلم کشی، متوفی ۲۹۲ھ

یہ دراصل ”ابراہیم بن عبد اللہ بن مسلم بن ماعز، بصری بغدادی“ ہیں، امام طبرانی، ابو بکر شافعی اور دیگر متاخر محدثین کے شیوخ میں سے ہیں۔ امام دارقطنی نے انھیں ”صدوق ثقة“، جبکہ موسیٰ بن ہارون، عبد الغنی بن سعید، ابن قطان، ابن حبان وغیرہ نے ”ثقة“، حتیٰ کہ ناصر الدین البانی نے ”ثقة حافظ إمام“ بیان کیا ہے۔ ملاحظہ ہو: ”إرشاد القاضي والداني، (الصفحة ۶۶/ ۴۳۵)۔“ یہ امام بزار، حاکم، بیہقی، دارقطنی، طبرانی اور حمیدی وغیرہ محدثین کے رجال میں سے ہیں۔ امام طبرانی نے معاجم ثلاثہ میں ان سے مکررات کے ساتھ قریباً (۹۹۳)، جبکہ امام بیہقی نے ”سنن کبریٰ“ میں (۱۷۰) اور امام حاکم نے (۵۰) مرویات نقل کی ہیں۔

امام بیہقی نے مذکورہ بالا روایت پر ”رجال الصحیح“ کا جو حکم بیان کیا ہے، وہ عمومی صحت اور تغلیب کے پیش نظر ہے، کیونکہ ”محمد بن محمد بن أسود“ اولاً: امام بخاری بلکہ صحاح ستہ کے بھی رجال میں سے نہیں، اور غالباً حافظ بیہقی کو امام بخاری کی ”تاریخ“ میں درج کردہ ایک روایت سے اشتباہ لاحق ہوا کہ شاید یہ ”صحیح“ کے رجال میں سے ہوں گے، لیکن ایسا نہیں۔ ثانیاً: ان کی توثیق صراحۃً میسر نہیں، تاہم ممکن ہے کہ حافظ بیہقی کے پیش نظر رہی ہو، واللہ اعلم۔

نیز دوسرے روای ”ابو مسلم کشی“ ہر چند کے ”ثقة و صدوق“ ہیں، تاہم یہ بھی صحاح کے زوایا میں سے نہیں، چنانچہ بایں طور امام بیہقی کا حکم ”صحاح“ کی خصوصی تعیین کے بجائے عمومی صحت کی طرف مبذول ہوگا اور یہی درست ہے، الغرض سابق بحث کے پیش نظر سند ”حسن“ قرار پاتی ہے۔

مروان کا حضرت علی رضی اللہ عنہ پر سب و شتم، زین العابدین رضی اللہ عنہ کی روایت

ہمیں تو پہلے ہی تعجب تھا کہ محدثین نے بھلا کس طرح امام زین العابدین رضی اللہ عنہ کے شیوخ فی الروایۃ میں مروان جیسے ظالم کو شامل کر دیا ہے، حالانکہ اس کی علمی حیثیت ہرگز لائق اعتناء نہ تھی اور اس سے بڑھ کر ظلم و بدکرداری بھی مشہور تھی، چنانچہ ایسی صورت میں احادیث رسول جیسی عظیم امانت کو اس سے لینا بھلا کسی قلب سلیم کے حامل کے لیے کیونکر گوارا ہو سکتا ہے، البتہ بہ امر مجبوری اور حکومتی تغلب کے سبب اگر ایسا کیا گیا ہو، تو عجب نہیں اور ایسی صورت حال میں لینے والوں پر طعن بھی نہیں، کہ واقعی انھیں اس کے سوا چارہ نہ تھا اور ہمارے نزدیک غالباً کبار تابعین کے حق میں یہی معاملہ متحقق ہے، بہر کیف جس مروان کو زین العابدین رضی اللہ عنہ کے شیوخ میں شمار کیا جاتا اور اس بات پر دلیل پکڑی جاتی ہے کہ دیکھیں! زین العابدین رضی اللہ عنہ جیسی شخصیت نے بھی مروان سے روایات لی ہیں، تو ہم اب انہی زین العابدین رضی اللہ عنہ سے مروان کے چہرے کا دوسرا رخ بھی پیش کر رہے ہیں۔ اب پہلی بات سے بلا دلیل اور آنکھیں بند کر کے تمسک کرنے والوں کو چاہیے کہ وہ اسے بھی قبول کریں، کیونکہ یہ بات بھی انہی زین العابدین رضی اللہ عنہ سے ہی مروی ہے، البتہ ہم احقاق حق کے لیے اتنا کہیں گے کہ اب کی مرتبہ آنکھیں کھول کر ملاحظہ کریں اور پھر انصاف کے تقاضے بروئے کار لائیں، چنانچہ شیخ ابن ابی خثیمہ لکھتے ہیں:

حدثنا ابن الأصبهاني، قال: أنا شريك، عن محمد بن إسحاق، عن عمر بن

علي بن حسين، عن علي بن حسين قال: قال لي مروان بن الحكم: ما

كان في القوم أحد أذفع عن صاحبنا؟ - يعني: عثمان بن عفان-

مِنْ صَاحِبِكُمْ - یعنی: علی بن ابی طالب۔ قلتُ: فما بالکم تسبّوہ علی المنابر؟ قال: لا یستقیم الأمرُ إلا بذاک۔^(۹۷)

ترجمہ: علی بن حسین (زین العابدین) کہتے ہیں: مجھ سے مروان بن حکم نے کہا: تمہارے سردار (علی رضی اللہ عنہ) سے بڑھ کر ہمارے سردار (عثمان رضی اللہ عنہ) کا دفاع کرنے والا کوئی اور نہ تھا۔ تو زین العابدین رضی اللہ عنہ نے کہا: پھر تمہیں کیا افتاد پڑی ہے کہ انھیں (علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ کو) منبروں پر گالیاں دیتے ہو؟ تو مروان نے کہا: کہ اس کے بغیر کام نہیں بنتا۔

یہ روایت اگرچہ محمد بن اسحاق اور شریک پر جرح کی وجہ سے سنداً ضعیف ہے، تاہم دیگر روایات سے مؤید ہو کر نفس مسئلہ پر دلیل ہے، لہذا قارئین ملاحظہ کریں، کہ ناصرف مروان نے اپنی زبان سے خود اعتراف کیا کہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ پر سب و شتم کرتا تھا، بلکہ زین العابدین رضی اللہ عنہ بھی اس بات کو جانتے تھے، پس ایسے میں دل تھام کر بتائیں کہ ان کے دادا جان علی رضی اللہ عنہ کو جو شخص اعلانیہ گالیاں نکالتا ہو، اُس سے زین العابدین رضی اللہ عنہ جیسی ہستی بھلا کیوں اخذ روایت کرنے لگی؟ کیا اُس زمانے میں صحابہ و تابعین ختم ہو گئے تھے، جو آپ رضی اللہ عنہ کو اس جیسے سے اکتساب کیے بغیر چارہ نہ تھا؟ اور آج تک کتب حدیث کے ذخائر میں موجود و منقول مروان کی چندہ مرویات اُٹھا کر دیکھ لیں، کہ اس نے کون سا علمی خزانہ اُمت کو دیا اور اس کی مقدار کیا ہے، تو آپ کو خود معلوم ہو جائے گا کہ اس افسانہ کی حیثیت کیا ہے۔

۹۷۔ التاريخ الكبير؛ السفر الثاني، لابن أبي خيثمة، ۹۱۷/۲، الرقم ۳۹۰۱. سير أعلام النبلاء، للذهبي، سير

سَبِّ کا معنی بُرا کہنا، گالی دینا، یا پھر کسی کا موقف غلط ٹھہرانا؟

اور یہاں ایک ضمنی بات بھی عرض کرتا جاؤں کہ مسلم شریف کی سب و شتم والی روایت میں ہمارے معاشرے کے بعض قلمکار ”سب“ کو اُردو میں گالی دینے اور بُرا کہنے سے تعبیر نہیں کرتے، بلکہ اُن کی علمیت کا عالم یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں: یہاں ”سب“ سے مراد کسی کا موقف غلط ٹھہرانا ہے، تو ایسے قلمکاروں سے گزارش ہے کہ اوّل تو آپ کو اس علمی و تحقیقی میدان میں کودنے کی ضرورت ہی کیا تھی، ماشاء اللہ سنجیدہ علماء موجود اور مسلسل لکھ بھی رہے ہیں، تو آپ برائے مہربانی مواد کو مختلف سوٹ و میز سے نقل کر کے خواہ مخواہ کتاب کے ساتھ ساتھ نامہ اعمال سیاہ نہ کیجئے اور اگر زیادہ لکھنے کا شوق ہو، تو آسان اور افادہ عام والے موضوعات کا انتخاب کر لیں، تاکہ آپ کے مُضر اثرات کم سے کم رہیں۔

اب مذکورہ حوالے سے عرض ہے کہ جہاں تک کسی صحابی کے حوالے سے ایسی بات ہو، تو ہم اُن کے معاملات میں حاکم بننے اور دخل دینے کو روا نہیں رکھتے اور اُن پر کسی حوالے سے بھی زبان درازی کو باعثِ عذاب اور گستاخی گردانتے ہیں، پس اگر بالفرض انھوں نے کہیں ایسا کچھ بیان کیا ہو، تو وہ قابلِ تاویل اور بصورتِ دیگر جائے سکوت ہے، کیونکہ شرفِ صحابیت متحقق ہونے کے بعد کسے مجال ہے کہ وہ ان محبوبانِ بارگاہ کے خلاف لب کشائی کی جرأت کرتے ہوئے دارین میں ذلت سے ہمکنار ہو، کہ اس جماعت کا عموم اللہ تعالیٰ عَزَّوَجَلَّ اور اس کے رسول اکرم ﷺ کی رضا کا حقدار ٹھہر چکا ہے، تاہم اگر کسی صحیح روایت میں بالفرض ایسا کوئی امر بیان ہوا، تو صرف حسبِ ضرورت کلماتِ حدیث کا بیان ذکر کرنا ہی کافی اور ادب و احترام کا تقاضہ ہے، اس پر مزید حاشیہ آرائی اور اپنی چھوٹی بلکہ موٹی عقل کے گھوڑے دوڑانے سے ٹھو کریں لگنے کا قوی اندیشہ ہے، لہذا ایسے اُمور کو نہایت احتیاط کے ساتھ صرف ضرورتاً بیان کیا جائے، البتہ اس

کے حقائق اور صواب و خطا کے معاملے کو روز قیامت کے لیے چھوڑ دیا جائے، کہ اللہ تعالیٰ جبارٌ کَلْبٌ ہے، ان کے معاملات کا بہتر اور حق فیصلہ فرمانے والا ہے۔ ہم نے گزشتہ میں مروان کے والد حکم بن ابوالعاص اُموی کی بحث میں بھی اسی کے مشابہ کچھ وضاحت کر دی ہے، لیکن یہاں موضوع کی نزاکت اور عوام الناس میں دکھائی دینے والی مروجہ بے اعتدالی کے پیش نظر دوبارہ کچھ عرض کر دیا ہے، اللہ تعالیٰ جبارٌ کَلْبٌ ہمیں رُشد و ہدایت نصیب فرمائے۔

الغرض ”مسلم شریف“ کی سابق روایت کے معاملے میں فضول اجتہاد جھاڑنے کے بجائے شارحین کی اکثریت کو دیکھیں، کہ انھوں نے بالعموم اور صریحاً اس کا معنی ”شتم“ ہی کیا ہے، جسے بُرا کہنے / گالی دینے سے تعبیر کیا جاتا ہے، البتہ بعض شارحین نے ضرور غیر سنجیدہ رُوش بھی اختیار کی ہے اور شاید اسی وجہ سے ایسوں کو راہ ملی، لیکن جمہور علمائے حدیث اور کبار اہل علم نے معنوی تغیر کے بجائے دلائل کو فوقیت دی، اور ہونا بھی یہی چاہیے، کیونکہ چھپانے سے باتیں چھپتی نہیں، بلکہ اور اُجاگر ہو جاتی ہیں، اور پھر اگر ان کی دُرس و وضاحت پہلے سے متعین نہ کی گئی ہو، تو عام لوگوں کے لیے باعثِ خلجان بنتی ہیں، اسی لیے ہم نے اپنی تحریرات میں یہی راہ لی، کہ اگر کوئی معاملہ خطا و لغزش کا دیکھا، تو اُسے بعینہ نقل کیا اور پھر اس کی تاویل و توضیح کی ہے، چنانچہ یوں معاملے کے اطراف منقح ہو جاتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ عَزَّوَجَلَّ ہم سب کو ہدایت و سلامتی نصیب اور اپنے محبوبوں کی محبت و پیروی نصیب کرے۔

چونکہ تنخّیہ مشق بنانے والے قلم کاروں نے ”صحیح بخاری“ کو بطورِ دلیل پیش کیا ہے، تو ہم بھی یہاں اختصار کے ساتھ اسی کتاب سے کچھ دلائل پیش کر رہے ہیں، چنانچہ بعض لوگوں نے ”فاستبَّ علیَّ عباس“ سے استدلال کیا ہے کہ یہاں اس سے مراد موقف کو غلط ٹھہرانا ہے، تو ایسے میں عرض ہے کہ اس پوری عبارت کے سیاق و سباق اور کلمات کو بغور پڑھیں، تو حقیقت

عمیاں ہو جائے گی، جبکہ برسمیل تنزل بھی یہ چچا اور بھتیجے کا ایک نئی معاملہ تھا، جس میں کلمات کی شدت اپنی جگہ مسلم ہے، تاہم عموم پر استنباط کی کوئی صورت متحقق نہیں۔ نیز اسی کتاب کو ذرا تفصیل سے پڑھ لیا جائے، تو دیگر روایت میں خود معنی کی تعیین بیان ہو چکی ہے، چنانچہ اسْتَبَّ رَجُلَانِ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ عِنْدَهُ جُلُوسٌ، وَأَحَدُهُمَا يَسُبُّ صَاحِبَهُ... إلخ. (صحیح البخاری، کتاب الأدب، الصفحة ۱۵۲۹، الرقم ۶۱۱۵)۔

اور ”اسْتَبَّ“ کا کلمہ اسی کتاب میں تقریباً چھ روایات میں استعمال ہوا ہے، ملاحظہ ہو: ”کتاب الخصومات، الرقم ۲۴۱۱۔ کتاب أحادیث الأنبياء، الرقم ۳۴۰۸۔ کتاب الأدب، الرقم ۶۰۴۸۔ کتاب الرقاق، الرقم ۶۵۱۷۔ کتاب التوحيد، ۷۴۷۲۔“ لہذا ان مقامات کا ترجمہ زیادہ نہیں، تو علامہ غلام رسول سعیدی کی ”نعمۃ الباری“ سے ہی دیکھ لیں، چنانچہ اس کے دو مذکورہ مقام پیش ہیں: ”کتاب الادب، ۱۲/۶۱۳۔ ۱۲/۷۱۶۔“

چلیں اب وہی روایت ”فاستبَّ علیَّ عباس“ ہی سامنے رکھیں، اور ”کتاب المغازی، ۷/۳۴۶“ میں علامہ سعیدی کا ترجمہ بغور پڑھیں، خوب معلوم ہو جائے گا کہ انھوں نے اس کا معنی کیا درج کیا ہے اور یہاں بھی عرض ہے کہ بخاری میں ایک تو یہی مقام، جبکہ بقیہ مقامات پر دیگر لوگوں کا بیان ہوا ہے اور وہ مقامات یہ ہیں: ”کتاب التفسیر، الرقم ۴۵۶۶۔ کتاب المرضى، الرقم ۵۶۶۳۔ کتاب الأدب، الرقم ۶۲۰۷۔ کتاب الاستئذان، الرقم ۶۲۵۴۔“ ان مقامات کے تراجم پڑھیں، شاید کہیں آپ کے مزاج کا ترجمہ مل سکے، اور یہ تو مشتِ نمونہ سرسری باتیں تھیں، جو غور و فکر کے لیے بیان ہوئیں، ورنہ لغوی و اصطلاحی اور اشتقاقی و ادبی مباحث کے تناظر میں اس پر کافی بحث ہو سکتی ہے، لیکن فی الحال یہاں تفصیل کا مقام نہیں۔

بہر کیف اگر کچھ دیر کے لیے ”سب“ کا معنی دیگر روایات میں موقف غلط ٹھہرانا فرض کر لیا جائے، تو بھی ”مسلم شریف“ کی مذکورہ روایت میں یہ معنی منطبق نہیں ہوتا، کیونکہ اگر صرف ”سب“ کی بات ہوتی، تو آپ کی معنوی تاویل کوراء ہوتی، لیکن اس روایت میں واضح طور پر ”شتم“ ہے، جیسا کہ روایت میں ہے: ”فَأَمَرَهُ أَنْ يَشْتَمَ عَلَيْهِ“۔ اب اگر آپ اس کا ترجمہ بھی گالی دینے یا برا کہنے کے بجائے اپنے مزاج کے مطابق بالفرض محبت، عقیدت اور وارفتگی ڈھونڈ لائیں، یا خود اپنے پاس سے کچھ ایجاد کر لیں، تو بندہ کچھ نہیں کر سکتا، چنانچہ ہاشمی صاحب کی ”صفحہ ۴۱۴/۴۱۵“ پر بیان کی گئی تاویلات مسلم شریف کی اس صریح روایت پر منطبق نہیں ہوتیں، اور یوں مروان سے ”سب و شتم“ اپنے حقیقی معنی میں ہی متحقق ہوتا ہے۔

چھٹی شق: خلیفہ عبد اللہ بن زبیرؓ کے خلاف خروج

قبل أن يبدؤ منه في الخلاف على ابن الزبير ما بدا.

اس عبارت میں شیخ عسقلانی نے خود تسلیم کیا ہے کہ تابعین نے اس سے دور حکمرانی کے اُس حصے میں استفادہ کیا، جب ان کے بقول وہ معتمد تھا، اسی لیے تابعین نے اُس کے صدق پر اعتماد کیا تھا، حالانکہ اس کے دور حکمرانی کی خباثتوں کی ایک جھلک ہم نے ماقبل مضبوط دلائل سے اُجاگر کر دی، اور مزید آرہی ہے۔ اب یہاں بقول عسقلانی اسی دور کے دوسرے بلکہ اس کی زندگی کے آخری حصے کی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے، چنانچہ اس بات پر تو خود انھیں بھی اتفاق ہے کہ اس زمانے میں اُس پر شقاوت غالب آئی اور اُس نے عبد اللہ بن زبیرؓ کی خلافت قائم ہو جانے کے بعد خروج کیا تھا، چنانچہ خلیفہ وقت کے خلاف خروج کرنے کے سبب یہ بُرے حال کی طرف لوٹ گیا تھا، حتیٰ کہ امام ابن جوزی نے اس معاملے میں مروان کو ”غاصب“ تک لکھا ہے، جیسا کہ ”کشف المشكل“ کا حوالہ گزشتہ میں بیان ہو چکا ہے۔

لہذا خروج کی صورت میں گمراہی کی بات حافظ عسقلانی کو بھی تسلیم ہے اور ہمیں بھی، تاہم عسقلانی روایات کے دفاع میں صرف اُس کے دورِ اخیر کو بنیاد بنا رہے ہیں، تاکہ مرویات اورائمہ کا طرزِ عمل محفوظ رہ سکے، اسی لیے انھوں نے مروان کی زندگی کے آدوار کو دو بنیادی حصوں میں منقسم کیا ہے، پہلے حصے میں وہ تابعین کی اخذ روایات کو جوڑتے ہیں، جبکہ دوسرے حصے میں خروج کے سبب اس کی حالت مخدوش اور ناقابلِ اعتنا قرار دیتے ہیں۔

لیکن یہاں ہمارا سوال یہ ہے کہ حافظ عسقلانی کے پاس بھلا کون سی دلیل ہے کہ مروان سے جتنے بھی افراد نے روایات لیں، سب نے حتمی طور پر صرف پہلے حصے ہی میں استفادہ کیا تھا؟ پس اگر اس پر کوئی واضح برہان ہو، تو پیش کی جائے، ورنہ صرف احتمال کی بنیاد پر مروان کے پہلے حصے کی بدکرداری کو اچھائی کے لباس میں تبدیل نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ تابعین کا اس سے روایات لینا اپنی جگہ، تاہم ان کے مقابل کبار صحابہ کا اس کی بدکرداری اور گمراہی کو واضح کرنا کئی درجہ بلند اور زیادہ جہت ہے، لہذا محض روایات کے سبب اسے معتمد تسلیم کر لینے کی کوئی علمی اور شرعی دلیل باقی نہیں رہتی، کیونکہ قدری، معتزلی حتیٰ کہ بعض خوارج سے بھی روایات لی گئی ہیں، تو کیا ثقہ رواۃ کے اُن سے روایت لینے کے سبب بقیہ معاملات کو کسی محدث نے نظر انداز کیا ہے؟ نہیں اور ہر گز نہیں۔ پس مروان کے معاملے کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے، نیز ہم نے اس پر گزشتہ بھی کچھ کلام کر دیا، پس یہاں اسی قدر پر اکتفا ہے۔

چنانچہ عسقلانی کی دو حصوں میں تقسیم ہی محتاجِ دلیل ہے اور اس میں دوسرا حصہ تو بالاتفاق مردود ہے، جبکہ پہلا حصہ اپنے وجود میں کسی قوی دلیل اور ثبوت کا متقاضی ہے، لہذا محض احتمالات اور مفروضات کی وجہ سے صریح حقائق و شواہد کو پس پشت نہیں ڈالا جاسکتا ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ مروان اپنی زندگی کے دونوں حصوں میں بالعموم لائقِ اعتنا نہیں تھا، اسی لیے اس سے تمسک کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، البتہ صرف بعض حضرات کا اس سے چند روایات

لینا ایک اضافی امر ہے اور پھر محدثین کا انہی کے طریق سے روایات کو اپنی کتب میں درج کر دینا فقط ضمنی توثیق، اس سے زیادہ کچھ نہیں، کما حقنا الأمر مراراً فتدبر۔ الغرض عسقلانی اسے صرف خروج کی بنیاد پر مطعون مانتے ہیں، جو عمر کا آخری حصہ یعنی: قریباً ۶۳ھ تا ۶۵ھ کا درمیانی عرصہ ہے اور اس ۶۳ھ سے پہلے اُن کے نزدیک وہ کم از کم روایت کے معاملے میں معتمد تھا، لیکن عسقلانی کی اس شق کو توڑنے کے لیے ہم ۶۳ھ سے قبل کے شواہد و دلائل پیش کر دیے ہیں۔

ساتویں شق: امام مالک کا روایات مروان پر اعتماد، جبکہ امام مسلم کا اعراض

وقد اعتمد مالک علی حدیثه ورأیه والباقون، سوی مسلم۔

اس عبارت میں حافظ عسقلانی نے امام مالک اور دیگر محدثین کے اس کی روایات کو قبول کرنے پر دلیل پکڑی ہے، لیکن یہ دلیل کمزور اور کما حقہ منطبق نہیں ہوتی، پس اس بارے میں اصول محدثین کا عام قاعدہ ہے کہ کسی کتاب میں محدث کا راوی کی روایت کو درج کرنا اس کی ضمنی توثیق ہے، مجموعی اور صریح توثیق و تعدیل ہر گز نہیں، چنانچہ اگر کوئی محدث کسی کی روایت درج کرے، تو بالاختلاف بعض ائمہ کے نزدیک ضمنی توثیق شمار ہوگی، لیکن واضح و مؤکد توثیق کے لیے اضافی شواہد اور صریح دلائل مطلوب ہوں گے، لہذا مروان کی ضمنی توثیق بھی مخدوش ہے، کیونکہ محدثین نے مروان کی جن روایات کو بیان کر کے تصحیح کی، اُن میں بھی طعن ہوا، مثلاً امام بخاری کی مروان سے روایت پر امام دارقطنی، شیخ ابو بکر اسماعیلی اور ابن قطان وغیرہ نے طعن کیا، جیسا کہ ماقبل بیان ہوا ہے، پس یوں مروان کی روایات میں ضمنی توثیق بھی جائے مقال ٹھہری اور اس کے علاوہ کسی بھی محدث نے اس کی روایت درج کرنے کے بعد خود مروان کی کوئی توثیق سرے سے ذکر ہی نہیں کی، چنانچہ اس کی واضح تعدیل کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور اس کی تمام مرویات کا حال یہ ہے کہ اُن میں سے کسی بھی روایت کا مدار صرف

مروان پر نہیں، بلکہ ان کے شواہد و متابعات بھی بکثرت موجود ہیں، تو ایسے میں ضمنی تعدیل ”کالتصحیح والتحسین للراوی، وروایۃ من لا یروی إلا عن مقبول عنه۔ (خلاصۃ التأسیل، للعونی، الصفحة ۱۳)“ بھی معنی خیز نہیں رہتی، اور یوں ہی بقیہ صورتوں کو قیاس کیا جاسکتا ہے، پس بایں طور اس کی ضمنی توثیق و تعدیل کے عناصر مختلف فیہ اور مطعون ہیں، جن سے تمسک محض جبر و تحکم ہے۔ شیخ تقی الدین ابن صلاح، متوفی ۶۴۳ھ لکھتے ہیں:

إذا روى العدل عن رجلٍ وسَمَّاهُ، لم تجعل روايته عنه تعديلاً منه له، عند أكثر العلماء من أهل الحديث وغيرهم. وقال بعض أهل الحديث وبعض أصحاب الشافعي: يجعل ذلك تعديلاً منه له؛ لأنَّ ذلك يتضمن التعديل. والصحيح هو الأول؛ لأنه يجوز أن يروي عن غير عدل، فلم تتضمن روايته عنه تعديله.^(۹۸)

ترجمہ: جب کوئی عادل کسی شخص سے روایت کرے اور اُس کا نام بھی بیان کر دے، تو اکثر علمائے حدیث وغیرہ کے نزدیک عادل کی صرف اُس شخص سے روایت؛ اُس کی ”تعدیل“ نہیں ہوگی، جبکہ بعض علمائے حدیث اور کچھ شوافع نے کہا: ایسی صورت میں اُس (عادل) کی جانب سے ”تعدیل“ بھی ہوگی، کیونکہ روایت کر لینا ضمنی طور پر ”تعدیل“ کو بھی شامل ہے، البتہ پہلا قول ہی ”صحیح“ ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اُس نے کسی غیر عادل سے روایت کی ہو، تو ایسی صورت میں اُس کا صرف روایت کرنا ”تعدیل“ کو شامل نہیں ہوگا۔

اب مروان کی توثیق پر اصرار کرنے والوں کے ذمہ ہے کہ وہ کم از کم امام مالک رحمہ اللہ اور یوں ہی دیگر محدثین وغیرہ کے محض روایات لینے کے علاوہ بھی کوئی واضح تصریح لائیں کہ انھوں نے مروان کو توثیق کی ڈگری دی ہو، نیز اس کے لیے چونکہ حافظ عسقلانی نے اشارۃً خود ہی ”موطا“ کو مدار ٹھہرایا ہے، لہذا بہتر تو یہی ہو گا کہ حامی حضرات بھی ”موطا“ سے ہی دلیل لائیں، لیکن ہم انھیں مجبور کرنے کے بجائے دیگر ذخائر سے بھی معتمد نقل کے ثبوت لانے پر خوش آمدید کہیں گے:

هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. (سورة البقرة: ۱۱۱/۲)

ترجمہ: تم فرماؤ: لاؤ اپنی دلیل، اگر سچے ہو۔

اور امام مالک رحمہ اللہ کے حوالے سے مروان کی ایک بدعت؛ عید کی نماز پڑھانے سے پہلے خطبہ دینے کا معاملہ تفصیل کے ساتھ ذیل میں بیان کیا جا رہا ہے، چنانچہ ہماری طرف سے تو مذمت مروان میں امام مالک کا موقف واضح ہے، البتہ یاروں کو دیکھتے ہیں کہ وہ کہاں تک ہاتھ پاؤں مارتے ہیں۔ بقول بسمل عظیم آبادی:

سرفروشی کی تمنا اب ہمارے دل میں ہے

دیکھنا ہے زور کتنا بازوئے قاتل میں ہے

اس کے علاوہ حافظ عسقلانی نے امام مسلم کا جو ذکر کیا، تو اس بارے میں ہم گزشتہ میں تفصیل سے لکھ چکے ہیں، کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے مروان سے روایت نہ لے کر علمی تقاضوں کی کماحقہ پاسداری کی ہے، اللہ تعالیٰ بجزائے انھیں جزائے خیر دے۔

نماز عید کے خطبے میں سنت کی مخالفت اور صحابہ کا اعلان حق، تحقیقی جائزہ

فقہ مالکی کی دوسری بڑی اور موطا کے بعد سب سے معتمد کتاب ”المدونة الكبرى“ ہے جسے شیخ عبد السلام بن سعید تنوخی، المعروف ابن سخون، متوفی ۲۴۰ھ نے امام مالک رحمہ اللہ کے تلمیذ شیخ عبد الرحمن بن قاسم عتقی، متوفی ۱۹۱ھ سے روایت کیا ہے۔ اس کتاب میں امام مالک سے منقول مروان بن حکم کی بدعت کا ایک اور عکس بھی ملاحظہ فرمائیں۔

اگرچہ یہ ”صحیحین“ بلکہ سنن نسائی کے علاوہ صحاح ستہ کی متفقہ روایت ہے، جیسا کہ ان مقامات کی تخریج آئندہ امام بخاری رحمہ اللہ کی عبارت کے ضمن میں بیان ہوگی، لیکن ہم سابق بحث کے پیش نظر بوجہ مقدمہ امام مالک سے ہی نقل کر رہے ہیں:

قَالَ: وَأَخْبَرَنِي مَالِكٌ: أَنَّ مَرْوَانَ بْنَ الْحَكَمِ أَقْبَلَ هُوَ وَأَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ إِلَى الْمَصَلَّى يَوْمَ الْعِيدِ، فَذَهَبَ مَرْوَانُ لِيَصْعَدَ الْمِنْبَرَ فَأَخَذَ أَبُو سَعِيدٍ بِرِدَائِهِ ثُمَّ قَالَ لَهُ: الصَّلَاةُ، قَالَ: فَاجْتَبَذَهُ مَرْوَانُ جَبَذَةً شَدِيدَةً، ثُمَّ قَالَ لَهُ: قَدْ تَرِكَ مَا هُنَالِكَ يَا أَبَا سَعِيدٍ، فَقَالَ لَهُ أَبُو سَعِيدٍ: أَمَا وَرَبِّ الْمَشَارِقِ لَا تَأْتُونَ بِخَيْرٍ مِنْهَا. (۹۹)

ترجمہ: وہ کہتے ہیں: مجھے مالک نے بیان کیا ہے کہ مروان بن حکم عید کے دن ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کے ہمراہ مصلیٰ کی جانب بڑھا، تو مروان نے (نماز عید سے قبل ہی) منبر پر (خطبہ پڑھنے کے لیے) چڑھنے کی کوشش کی، تو ابو سعید رضی اللہ عنہ نے اُس کی چادر پکڑ کر فرمایا: پہلے نماز پڑھاؤ۔ پس مروان نے زور سے خود کو

چھڑایا اور پھر اُن سے کہنے لگا: اے ابوسعید! یہ معاملہ متروک ہو چکا۔ اس پر ابوسعید رضی اللہ عنہ نے فرمایا: خدا کی قسم! تم اس سے بہتر نہیں کر سکتے (یعنی: جو معاملہ سنت نبوی سے متواتر ہے، اس کا خلاف کر کے درست طریقے پر نہیں چل سکتے)۔

نیز امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہی روایت ان کلمات کے ساتھ درج فرمائی ہے:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْرُجُ يَوْمَ الْفِطْرِ وَالْأَضْحَى إِلَى الْمُصَلَّى، فَأَوَّلُ شَيْءٍ يَبْدَأُ بِهِ الصَّلَاةَ، ثُمَّ يَنْصَرِفُ، فَيَقُومُ مُقَابِلَ النَّاسِ، وَالنَّاسُ جُلُوسٌ عَلَى صُفُوفِهِمْ فَيَعْظُمُهُمْ، وَيُؤَصِّهِمْ، وَيَأْمُرُهُمْ، فَإِنْ كَانَ يُرِيدُ أَنْ يَقْطَعَ بَعْثًا قَطَعَهُ، أَوْ يَأْمُرَ بِشَيْءٍ أَمَرَ بِهِ، ثُمَّ يَنْصَرِفُ» قَالَ أَبُو سَعِيدٍ: «فَلَمْ يَزَلِ النَّاسُ عَلَى ذَلِكَ حَتَّى خَرَجْتُ مَعَ مَرْوَانَ - وَهُوَ أَمِيرُ الْمَدِينَةِ - فِي أَضْحَى أَوْ فِطْرٍ، فَلَمَّا أَتَيْنَا الْمُصَلَّى إِذَا مِنْبَرٌ بَنَاهُ كَثِيرُ بْنُ الصَّلْتِ، فَإِذَا مَرْوَانُ يُرِيدُ أَنْ يَرْتَقِيَهُ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ، فَجَبَذْتُ بِثَوْبِهِ، فَجَبَذَنِي، فَارْتَفَعَ، فَخَطَبَ قَبْلَ الصَّلَاةِ»، فَقُلْتُ لَهُ: غَيْرْتُمْ وَاللَّهِ، فَقَالَ: أَبَا سَعِيدٍ! «قَدْ ذَهَبَ مَا تَعْلَمُ»، فَقُلْتُ: مَا أَعْلَمُ وَاللَّهِ خَيْرٌ مِمَّا لَا أَعْلَمُ، فَقَالَ: «إِنَّ النَّاسَ لَمْ يَكُونُوا يَجْلِسُونَ لَنَا بَعْدَ الصَّلَاةِ، فَجَعَلْتُهَا قَبْلَ الصَّلَاةِ» (۱۰۰)

ترجمہ: ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دن عید گاہ کی جانب تشریف لے جاتے تھے، پس آپ ﷺ سب سے پہلے نماز پڑھاتے، پھر رُخ پھیر کر نمازیوں کے سامنے کھڑے ہو جاتے اور لوگ اپنی صفوں میں ہی بیٹھے رہتے تھے، چنانچہ آپ ﷺ انھیں وعظ و نصیحت فرماتے اور حکم دیتے تھے، پس اگر آپ ﷺ کوئی لشکر بھیجنا چاہتے، تو اُسے تیار کرتے (یعنی: تشکیل دیتے)، یا کسی اگر معاملے کے بارے میں حکم دینا ہوتا، تو اُس کا حکم فرماتے، پھر آپ ﷺ گھر لوٹ جاتے۔ ابوسعید رضی اللہ عنہ نے فرمایا: چنانچہ لوگوں کا ہمیشہ یہی معمول رہا، حتیٰ کہ (ایک مرتبہ) میں مروان کے ساتھ نکلا اور وہ اُس وقت امیر مدینہ تھا، اور یہ عید الاضحیٰ یا عید الفطر کا دن تھا، جب ہم عید گاہ میں آئے، تو کثیر بن الصلت نے منبر بنا کر رکھ دیا، چنانچہ مروان نماز (عید) پڑھانے سے پہلے ہی منبر کی سیڑھیوں پر چڑھنے لگا، تو میں نے اُس کے کپڑے کو پکڑ کر کھینچا، تو اُس نے مجھے کھینچا، لیکن وہ منبر پر چڑھ گیا، تو اُس نے نماز سے قبل ہی خطبہ کہہ دیا، تب میں نے کہا: اللہ کی قسم! تم نے (نماز عید میں سنت نبوی کا) طریقہ بدل ڈالا، تو اُس نے کہا: اے ابوسعید! وہ طریقہ چلا گیا؛ جسے تم جانتے ہو، تو میں نے کہا: اللہ کی قسم! جس طریقے کو میں جانتا

الخطبة يوم العيد، الصفحة ۱۹۹، الرقم ۱۱۴۰. السنن، للترمذي، باب ما جاء في تغير المنكر باليد... إلخ، الصفحة ۴۹۱، الرقم ۲۱۷۲. السنن، لابن ماجه، باب ما جاء في صلاة العيدين، الصفحة ۲۲۷، الرقم ۱۲۷۵. السنن الكبرى، للبيهقي، ۳/ ۳۹۶، الرقم ۶۱۳۴، طبعة العلمية. الجمع بين الصحيحين، للحميدي، ۲/ ۴۵۱، الرقم ۱۷۶۹. الأمر بالمعروف ونهي عن المنكر، لابن أبي الدنيا، الصفحة ۱۱۵، الرقم ۷۵.

۱۰۰۔ صحيح البخاري، كتاب العيدين، باب الخروج إلى المصل غير منبر، الصفحة ۲۳۳، الرقم ۹۵۶، طبعة ابن كثير. صحيح مسلم، كتاب الايمان، باب بيان كون النهي عن المنكر... إلخ، الصفحة ۵۲، الرقم ۸۲، مختصراً، طبعة دار الفكر. المصنّف، لعبد الرزاق، ۳/ ۲۸۴، الرقم ۵۶۴۸-۵۶۴۹. السنن، لأبي داود، باب

ہوں، وہ اُس سے بہتر ہے، جس کو میں نہیں جانتا۔ تب اُس نے کہا: بات یہ ہے کہ نماز (عید) کے بعد لوگ ہمارے (خطبے کے) لیے نہیں بیٹھتے، تو اسی لیے میں نے خطبے کو نماز پر مقدم کر دیا ہے (تاکہ مجبوراً وہ آخر تک بیٹھے رہیں)۔

جبکہ امام مسلم رحمہ اللہ نے یہی روایت مزید واضح کلمات کے ساتھ یوں درج فرمائی:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كَانَ يَخْرُجُ يَوْمَ الْأَضْحَى، وَيَوْمَ الْفِطْرِ، فَيَبْدَأُ بِالصَّلَاةِ، فَإِذَا صَلَّى صَلَاتَهُ وَسَلَّمَ، قَامَ فَأَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ، وَهُمْ جُلُوسٌ فِي مَصَلَاهُمْ، فَإِنْ كَانَ لَهُ حَاجَةٌ بِبَعْثٍ، ذَكَرَهُ لِلنَّاسِ، أَوْ كَانَتْ لَهُ حَاجَةٌ بِغَيْرِ ذَلِكَ، أَمَرَهُمْ بِهَا، وَكَانَ يَقُولُ: «تَصَدَّقُوا، تَصَدَّقُوا، تَصَدَّقُوا»، وَكَانَ أَكْثَرَ مَنْ يَتَصَدَّقُ النِّسَاءَ، ثُمَّ يَنْصَرِفُ، فَلَمْ يَزَلْ كَذَلِكَ حَتَّى كَانَ مَرَوَانَ بْنِ الْحَكَمِ، فَخَرَجَتْ مُحَاصِرًا مَرَوَانَ حَتَّى أَتَيْنَا الْمُصَلَّى، فَإِذَا كَثِيرُ بْنُ الصَّلْتِ قَدْ بَنَى مِنْبَرًا مِنْ طِينٍ وَلَبِنٍ، فَإِذَا مَرَوَانُ يُنَازِعُنِي يَدُهُ، كَأَنَّهُ يَجُرُّنِي نَحْوَ الْمَنْبَرِ، وَأَنَا أَجْرُهُ نَحْوَ الصَّلَاةِ، فَلَمَّا رَأَيْتُ ذَلِكَ مِنْهُ، قُلْتُ: أَيْنَ الْإِبْدَاءُ بِالصَّلَاةِ؟ فَقَالَ: لَا، يَا أَبَا سَعِيدٍ، قَدْ تَرَكَ مَا تَعْلَمُ. قُلْتُ: كَلَّا، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا تَأْتُونَ بِخَيْرٍ مِمَّا أَعْلَمُ، ثَلَاثَ

مَرَارٍ، ثُمَّ انْصَرَفَ.^(۱۰)

ترجمہ: بیشک رسول اللہ ﷺ عید الاضحیٰ اور عید الفطر کے دن (عید گاہ) تشریف لے جاتے اور نماز سے ابتدا کرتے، پس نماز پڑھنے کے بعد لوگوں کی جانب متوجہ ہو کر کھڑے ہوتے، وراں حال کہ لوگ عید گاہ میں بیٹھے ہوئے ہوتے تھے، پس اگر آپ ﷺ کو کہیں لشکر روانہ کرنا ہوتا، تو اُس کا ذکر فرماتے اور اگر کوئی اور کام ہوتا، تو اُس کا حکم دیتے اور فرماتے: صدقہ کرو، صدقہ کرو، صدقہ کرو۔ پس خواتین بہت زیادہ صدقہ دیتی تھیں، پھر آپ ﷺ واپس تشریف لے جاتے، چنانچہ (صحابہ و تابعین کا) ہمیشہ یہی معمول رہا، حتیٰ کہ مروان بن حکم کا دور آیا، تو (ایک مرتبہ) میں اُس کے ہاتھ میں ہاتھ ڈالے عید گاہ پہنچا، تو وہاں کثیر بن الصلت نے اینٹ و گارے سے منبر بنا رکھا تھا، تو اچانک مروان مجھ سے اپنا ہاتھ چھڑانے کی کوشش کرنے لگا، کہ وہ مجھے منبر کی جانب گھسیٹ رہا تھا اور میں اُسے نماز کی جانب لے جا رہا تھا، لیکن جب میں نے اُس کی کوشش دیکھی، تو کہا: نماز کے ساتھ ابتدا (کرنے کی سنت نبوی) کہاں گئی؟ تو مروان نے کہا: اے ابو سعید! جس طریقے کو تم جانتے ہو، وہ اب متروک ہو چکا ہے۔ میں نے کہا: ہر گز نہیں، اُس ذات کی قسم! جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے، تم اس سے بہتر طریقہ اختیار نہیں کر سکتے؛ جس کا مجھے علم ہے۔ اور آپ ﷺ نے یہ بات تین مرتبہ فرمائی، پھر واپس چلے گئے۔

ان روایات میں واضح طور پر اس کی بدعت کو ملاحظہ کیا جاسکتا ہے کہ اُس نے کس طرح جلیل القدر صحابی ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کے منع کرنے کے باوجود سنت نبوی کا اعلانیہ خلاف کیا اور اس پر دیدہ دلیری دکھائی، کیونکہ نبی کریم ﷺ کی سنت تھی کہ آپ ﷺ عیدین کی

۱۰- صحیح مسلم، کتاب صلاة العیدین، باب جامع فی صلاة العیدین، الصفحة ۴۰۲، الرقم ۸۸۹، طبعة دار

نماز پڑھاتے اور پھر خطبہ ارشاد فرماتے تھے، جیسا کہ ”المدوۃ“ میں اُسی مقام پر ابن عباس، جابر بن عبد اللہ، عبد اللہ بن عمر اور انس بن مالک رضی اللہ عنہم سے روایات موجود ہے کہ انھوں نے فرمایا:

«أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي قَبْلَ الْخُطْبَةِ».

ترجمہ: بیشک رسول اللہ ﷺ (عیدین کے) خطبہ سے قبل نماز ادا فرمایا کرتے تھے۔

اب ایک طرف مروان کا جبر و تحکم اور دوسری طرف سنت نبویہ کے متعلق صحابہ کے کلمات ملاحظہ کریں، اور پھر خود فیصلہ کریں، کہ مروان کی حیثیت کیا تھی، کہ جو شخص صحابہ کے جمع غفیر میں بزور حکومت سنت کی مخالفت کرنے والا ہو، اُس سے بھلا روایت حدیث کے باب میں اعتماد کرنا کیسے معقول و موزوں ہے؟

چنانچہ کہیں تو محدثین کا قلم یک جنبش اخلاقی معاملات میں سستی برتنے اور بازار میں کھانے پینے والے سے روایت لینے میں احتیاط کرتا رہا اور انھیں شہادت و ثقاہت کے معاملے میں مخدوش قرار دے گیا، لیکن کہیں مروان جیسا اعلانیہ سنت نبوی کا خلاف بلکہ استہزاء کرنے والا بھی ”صحاح“ کے رُواۃ میں؟ فسبحان الذی لا یسہو ولا ینسی۔

نیز اس روایت پر مروان کی طرف داری کرنے والوں کو خوب سُوجھی، اور وہ اس سے بھی مروان کی فضیلت ثابت کرنے پر ٹٹل بیٹھے، حالانکہ روایت کے کلمات ایک عام قاری پر بھی عیاں اور اپنے مفہوم میں واضح ہیں، بہر کیف ہم اُن کی اجتہادی بحث کو اختصار کے ساتھ رفع کرتے ہیں، تاکہ انصاف پسندوں کو قبول حق میں آسانی ہو، چنانچہ لوگوں نے اس روایت سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ یہاں مروان نے اجتہاد کیا اور حاکم وقت کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے، اسی لیے لوگوں کے خطبہ نہ سننے اور نماز پڑھ کر چلے جانے کی وجہ سے اُس نے خطبہ کو مقدم کیا تھا، تاکہ لوگ اس خطبے کی سنت سے محروم نہ رہیں۔

اللہ اللہ! کیا خوب طرح نکالی ہے اور اس پر مستزاد ہے کہ ایسے لوگوں نے مروان کو بچانے کے لیے اسی قدر پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ مزید تک بندیاں ایجاد کر دیں، مثلاً مروان پر یہ بہتان ہے کہ اُس نے سنت کو بدل ڈالا، حالانکہ اس سے پہلے بقول اُو حضرت عمر فاروق، حضرت عثمان غنی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم نے بھی ضرورت کے تحت خطبے کو مقدم کیا تھا، چنانچہ مروان نے تو صحابہ کی سنت پر عمل کیا تھا۔ پس مروان کے اسیروں نے یہاں تک تو اپنی پسند کے نتائج نکالے ہیں، لیکن یہ باتیں انھیں مفید نہیں ہو سکیں گی، چنانچہ اب ذیل میں ان اُمور کی وضاحت ملاحظہ کریں، کہ عیدین کا خطبہ سنت اور اس کا مقام تو اتر کے ساتھ مؤخر یعنی نماز کی ادائیگی کے بعد ہی ہے، جیسا کہ بیان ہو چکا، لہذا ہمیں فقہی بحث کی تو یہاں سرے سے حاجت ہی نہیں، کہ خطبہ شرط ہے یا سنت وغیرہ، اور یہی وہ نکتہ ہے کہ شارحین اسی کے درپے رہے اور نفس مسئلہ یعنی: روایت کے ایراد پر کامل متوجہ نہ ہوئے کہ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ اور ابو مسعود عقبہ بن عمرو انصاری بدری رضی اللہ عنہ وغیرہ نے اس پر کیوں نقد کیا، آخر کیا وجہ تھی کہ لوگ مروان کا خطبہ نہیں سنتے تھے، جس کی وجہ سے اُسے خطبے مقدم کرنے کی ضرورت پیش آئی؟

الغرض اگر معاملہ اسی قدر ہوتا، تو ہم خاموش رہ لیتے کہ عین ممکن تھا کہ کسی مصلحت کے تحت اُس نے خطبے کو مقدم کر لیا ہوگا، لیکن جناب! یہاں اصل عبارت کو تو آپ نے ہاتھ ہی نہیں لگایا، کیونکہ خلفائے راشدین بلکہ نبی کریم ﷺ سے آپ لوگ جس مقصد کے تحت خطبے کا تقدم ثابت کر رہے ہیں، وہ ہمارا موضوع بحث ہی نہیں، بلکہ ہم تو مروان کے اُس طرزِ عمل اور جملے پر توجہ مبذول کروانا چاہتے ہیں، کہ اُس نے اپنی تبدیلی کو کن کلمات کے ساتھ بیان کیا ہے، چنانچہ بخاری میں ”قَدْ ذَهَبَ مَا تَعَلَّمُ“، مسلم میں ”قَدْ تَرِكَ مَا هُنَالِكَ“، مصنف میں ”تَرَكَ مَا تَعَلَّمُ“ اور بیہقی میں ”قَدْ ذَهَبَ مَا تَعَلَّمُ“ کے کلمات سے اُس کا بیان موجود ہے۔

اب ذرا ہمت کریں اور آل مروان کے گرویدہ، حضرات خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم سے خطبے کی تبدیلی پر ایسے کلمات کا ثبوت پیش کریں، کہ انھوں نے بھی یہی کہہ کر خطبے کو مقدم کیا ہو کہ بعد میں خطبہ دینے کا معاملہ متروک ہو چکا ہے، قیامت تک ان کلمات سے ثبوت ہاتھ نہیں آئے گا، کیونکہ صحابہ کرام ہر گز نبی کریم ﷺ کی ثابت و متواتر سنت کو متروک نہیں کہہ سکتے ہیں، اور یہ تو مروان ہی کی بیباکی تھی، جس نے ناصر ف اپنے ناپسندیدہ خطبے کو جبراً سنانے کے لیے تبدیلی کی، بلکہ اس پر بے لگام ہو کر سنت کے متروک ہونے کا فتویٰ صادر کر ڈالا، اور یہ ہے مروان کا اجتہاد؛ جس کی حمایت کی جا رہی ہے!

نیز یہاں ہمیں بعض شارحین سے بھی شکوہ ہے کہ انھوں نے حدیث کی شرح کرتے ہوئے عیدین کے خطبے کی سنت اور تقدم و تاخر کی بحث تو ضرور بیان کی، لیکن مروان کے اصل فقرے کی قباح سے پہلو تہی کر گئے، چنانچہ عسقلانی اور عینی نے اس حدیث کی شرح میں جہاں دیگر امور پر توجہ نہیں فرمائی، وہیں کچھ باتیں ایسی بھی لکھ دیں، جن سے مروانیت کے عشاق دلیل پکڑ بیٹھے، پس انھوں نے لکھا ہے:

وجواز عمل العالم بخلاف الأولى، إذا لم يوافق الحاکم على الأولى؛

لأن أبا سعيد حضر الخطبة، ولم ينصرف. (فتح الباري، ۲/ ۴۵۰)

وفيه: جواز عمل العالم بخلاف الأولى؛ لأن أبا سعيد حضر

الخطبة، ولم ينصرف. (عمدة القاري، ۶/ ۴۰۷)

ترجمہ: اور اس میں عالم کے لیے خلافِ اولیٰ پر عمل کا جواز ہے، کہ جب حاکم (کسی) اولیٰ کے معاملے میں اس (عالم) کی موافقت نہ کرے، کیونکہ ابوسعید رضی اللہ عنہ خطبے میں موجود رہے اور وہاں سے واپس نہیں لوٹے۔

یہ بعینہ دونوں ائمہ کی عبارات ہیں، چنانچہ دونوں میں سے پہلے کس نے لکھا، یادوونوں میں سے کسے تو ارد لا حق ہوا، ہمیں معلوم نہیں، البتہ جسے بھی تقدم ہو، دوسرے کے یہاں بھی اسی خطا کی پیروی ہوئی، بہر کیف دونوں اس بات پر متفق بلکہ دلیل پکڑ رہے ہیں، کہ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے وہاں سے مراجعت نہیں کی، لیکن اگر اس کے برعکس ”صحیح مسلم“ کے کلمات دیکھیں، تو وہاں واپس لوٹ جانے کی صراحت موجود ہے:

كَلَّا، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَا تَأْتُونِ بِخَيْرٍ مِّمَّا أَعْلَمُ، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ انْصَرَفَ.

ترجمہ: ہر گز نہیں! اُس رب کی قسم! جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے، تم اس سے بہتر نہیں کر سکتے، جو (سنت نبویہ) میں جانتا ہوں۔ آپ رضی اللہ عنہ نے یہ بات تین مرتبہ ارشاد فرمائی، پھر (وہاں سے) لوٹ گئے۔

نیز شیخ ملا علی قاری حنفی، متوفی ۱۰۱۴ھ نے بھی ”مرقاۃ المفاتیح، (۳/ ۵۰۳)“ میں بیان کیا ہے:

(ثم انصرف) أي: أبو سعيد، ولم يحضر الجماعة تقبيحاً لفعل مروان

وتغفيراً عنه، وقيل: انصرف من جهة المنبر إلى جهة الصلاة لما في

رواية البخاري: أنه صلى معه، وكلمه في ذلك بعد ذلك، ولفظه:

فإذا مروان يريد أن يرتقيه فجذبت ثوبه فجذبني، فارتقي فخطب

قبل الصلاة، فقلت له: غيرتم والله... إلخ.

ترجمہ: ”پھر آپ رضی اللہ عنہ لوٹ گئے“ یعنی: ابوسعید، اور آپ رضی اللہ عنہ مروان کے

فعل کو بُرا جانتے ہوئے اور اُس سے برأت کا اظہار کرتے ہوئے جماعت تک

میں شامل نہیں ہوئے، ایک قول یہ ہے کہ آپ رضی اللہ عنہ نے منبر کی جانب سے

چہرے کو نماز (مصلیٰ) کی طرف پھیر لیا تھا، جیسا کہ بخاری کی روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے مروان کے ساتھ ہی نماز (عید) ادا فرمائی اور اس کے بعد اس معاملے میں گفتگو کی، اور ان (بخاری) کے کلمات یہ ہیں: ”پس جب مروان نے ارادہ کیا کہ وہ (نماز عید سے قبل ہی خطبے کے لیے) منبر پر چڑھے، تو میں نے اُس کے کپڑے پکڑ لیے، تو اُس نے مجھے پکڑ لیا (یعنی گھسیٹ کر منبر کی طرف لے آیا)، پس وہ چڑھ گیا اور اُس نے نماز سے قبل ہی خطبہ دیا، تب میں نے کہا: خدا کی قسم! تو نے (سنت نبوی کا) معاملہ بدل دیا ہے۔“

اس اقتباس میں شیخ ملا علی قاری کا رجحان تو واضح ہی ہے، البتہ ایک ضروری امر پر تنبیہ لازم ہے اور وہ یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے کلمات میں بھی بنیادی طور پر ابو سعید خدری رحمہ اللہ کے نماز عید میں شامل ہونے کی کوئی تصریح نہیں، چنانچہ ماقبل ”بخاری“ کی مکمل عبارت درج ہو چکی، اُسے ملاحظہ کر لیا جائے، پس ان کی عبارت میں صرف اسی قدر ہے کہ آپ ﷺ نے خطبہ مکمل ہونے کے بعد یہ گفتگو فرمائی، اور مروان کے ایجاد کردہ طریقے کے مطابق تو ابھی نماز عید کی ادائیگی باقی تھی، کیونکہ اُس نے خطبہ پہلے کر دیا تھا، چنانچہ امام بخاری کی عبارت تو اُنہا ہمارے حق میں واضح ہے کہ آپ ﷺ نے خطبے کے فوراً بعد گفتگو فرمائی اور پھر امام مسلم کی تصریح کے مطابق وہاں سے لوٹ گئے، چنانچہ اس بات پر تو روایات میں کوئی اختلاف نہیں کہ آپ ﷺ گفتگو کے بعد وہاں سے چلے آئے تھے، کہ نماز عید تو ابھی ہو نا باقی تھی۔

لہذا ہماری دانست میں شیخ ملا علی قاری سمیت دیگر ائمہ کرام کو امام بخاری رحمہ اللہ کی عبارت میں شبہ لاحق ہوا اور انھوں نے گمان کر لیا کہ جب آپ ﷺ خطبے تک وہاں موجود رہے، تو اس کے بعد ہونے والی نماز عید میں بھی شمولیت کی ہوگی، لیکن یہ محض ایک خیال ہے، جس پر کوئی دلیل نہیں، چونکہ یہاں امام بخاری رحمہ اللہ کی روایت زیر بحث ہے اور ماقبل یکساں ہونے

کی وجہ سے ہم نے صرف امام مالک کی روایت کا ترجمہ کیا تھا، تو اب یہاں امام بخاری کی متعلقہ عبارت اور اس کے ترجمے کو بھی ذکر کیا جاتا ہے، کیونکہ شیخ ملا علی قاری کے یہاں امام بخاری کی مکمل عبارت نقل نہیں ہو سکی، بلکہ اس میں کچھ کلمات رہ گئے ہیں۔

فَإِذَا مَرَّوَانُ يُرِيدُ أَنْ يَرْتَقِيَهُ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ، فَجَبَذْتُ بِثَوْبِهِ، فَجَبَذَنِي، فَأَرْتَفَعَ، فَخَطَبَ قَبْلَ الصَّلَاةِ، فَقُلْتُ لَهُ: غَيَّرْتُمْ وَاللَّهِ.

ترجمہ: پس مروان نے ارادہ کیا کہ وہ نماز (عید) سے قبل ہی منبر پر (خطبے کے لیے) چڑھ جائے، تو میں نے اُس کے کپڑے پکڑ لیے، پس اُس نے مجھے پکڑ لیا (اور گھسیٹ کر منبر کی طرف لے آیا)، پس وہ چڑھ گیا اور اُس نے نماز سے قبل ہی خطبہ دیا، تب میں نے اُس سے کہا: خدا کی قسم! تو نے (سنت نبوی کا) معاملہ بدل دیا ہے۔

چنانچہ امام بخاری کی عبارت کو سمجھنے کے لیے چار باتیں قابلِ توجہ ہیں۔

اول: نماز عید کے لیے آپ ﷺ مروان کے ہمراہ مصلیٰ کی جانب تشریف لائے۔

ثانیاً: نماز عید کی ادائیگی سے قبل ہی مروان نے منبر پر چڑھ کر خطبہ کہہ دیا۔

ثالثاً: بالاتفاق خطبہ مکمل ہونے کے فوراً بعد اور جماعت سے قبل آپ ﷺ نے یہ گفتگو کی۔

رابعاً: اور پھر اسی جماعت میں ابو سعید رحمہ اللہ بھی شامل ہوئے۔

پس ان میں سے پہلی تینوں باتیں ”بخاری و مسلم“ کی روایات میں بالکل صاف طور پر بیان ہو چکیں، جن میں کوئی اختلاف نہیں، لیکن چوتھی بات محتاجِ دلیل ہے کہ حضرت ابو سعید خدری رحمہ اللہ نے نماز عید بھی پڑھی تھی، چنانچہ اس کا ثبوت کسی روایت میں معلوم نہیں، بلکہ امام مسلم کے یہاں تو خطبے کے بعد اور جماعت سے قبل ہی گفتگو ہوئی، جس کے بعد آپ ﷺ

وہاں رُکے ہی نہیں، بلکہ لوٹ گئے تھے، تو غور کیا جاسکتا ہے کہ خواجواہ امام بخاری کے ذمے یہ بات لگائی جا رہی ہے کہ وہ آپ ﷺ کی نماز عید کی جماعت میں شمولیت کے قائل ہیں، ایسا کوئی امر بخاری کی عبارت میں موجود نہیں، فافہم۔

الغرض ملاحظہ کریں کہ امام مسلم رحمہ اللہ اپنی روایت میں ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کے ”انصراف“ یعنی واپس لوٹ جانے کے قائل ہیں، جبکہ ملا علی قاری بھی جزاً یہی رُحمان رکھتے ہیں، اسی لیے انھوں نے اپنے موقف کو مقدم بیان کیا ہے، بلکہ ان کے یہاں تو صریحاً نماز میں شمولیت کا بھی انکار بیان ہوا، تاہم ”قیل“ کے ساتھ انھوں نے دوسرے موقف کی بھی وضاحت کر دی ہے، لہذا ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ تو خطبے کے دوران بھی اس کی طرف متوجہ نہیں رہے، بلکہ منبر سے منہ موڑ لیا تھا، تاکہ منبر کی طرف متوجہ رہنے کی صورت میں اس کی بدعت میں شرکت کا شائبہ پیدا نہ ہو سکے اور نہ ہی دیکھنے والوں کو بدگمانی کی گنجائش رہے کہ جب صحابی رسول خلاف سنت عمل کے دوران اس کی طرف متوجہ ہے، تو پھر یہ عمل ٹھیک ہی ہوگا، چنانچہ غالباً ایسے ہی مقاصد کے پیش نظر آپ نے منبر سے بھی رُخ پھیر لیا تھا۔

لیکن عسقلانی و عینی وغیرہ تو مطلقاً انصراف یعنی: لوٹنے کے ہی قائل نہیں، اور ہمارا گمان ہے کہ انھیں امام مسلم کے کلمات پر توجہ نہ رہ سکی، اسی لیے شاید امام بخاری کی روایت کے ان کلمات ”فَخَطَبَ قَبْلَ الصَّلَاةِ، فَقُلْتُ لَهُ: غَيْرْتُمْ وَاللَّهِ“ سے اشتباہ لاحق ہو گیا، جیسا کہ شیخ ملا علی قاری وغیرہ کو بھی لاحق ہوا، اگرچہ امام بخاری کی روایت میں صریحاً ایسی کوئی بات نہیں، جس میں عدم انصراف / نماز عید کی ادائیگی کا بیان ہو، جیسا کہ ہم نے گذشتہ میں حقیقت بیان کر دی ہے۔

اور یہ بھی واضح رہے کہ جب امام مسلم نے بخاری کے اس مجمل مقام کی تصریح کر دی، تو اصولاً انصراف اور خطبے کے عدم سماع کو ہی ترجیح ہوگی، لیکن اگر امام بخاری کے انہی کلمات کو ہی پیش نظر رکھا جائے، تو بھی انتہائی درجہ صرف نماز کی ادائیگی کا بلادلیل اور خفیف احتمال ہے، یکسوئی کے ساتھ سماع خطبہ کا کوئی ثبوت میسر نہیں، کیونکہ جس پر آپ ﷺ نے نقد کیا، پھر اُسی خطبے کی طرف خود ہی کامل طور پر متوجہ کیوں کر ہونے لگے، فندبر۔

لہذا مختصر یہ ہے کہ عسقلانی اور عینی کے یہاں خطبے میں عدم انصراف کی جو بات سابق میں درج ہوئی، وہ دلائل سے متصادم اور احتمال پر مبنی ہے، کیونکہ انھوں نے خطبے کے سماع اور نماز عید کی ادائیگی کے معاملات میں فرق نہیں رکھا، حالانکہ ابو سعید رضی اللہ عنہ کا بنیادی اختلاف ہی خطبے کے تقدم سے تھا، تاہم دونوں ائمہ روایت سے خطبے کے سماع پر دلیل اخذ کر بیٹھے، حالانکہ معاملہ ایسا نہ تھا، کیونکہ اگر آپ نے خطبہ سُن ہی لیا تھا، تو پھر رُک کا جواز کہاں باقی رہتا ہے کہ اُن کے نزدیک تو مروان کا یہ طرز عمل ہی خلاف سنت تھا، لہذا کیسے ممکن ہے کہ صحابی پہلے ایسی متواتر سنت کے خلاف ہونے پر خاموش بیٹھ جائے اور پھر خطبے کا سماع کرنے کے بعد اعلانیہ خود اُسی فعل پر رُک کر نہ لگے؟

مزید برآں اس تبدیلی پر مروان نے کہا: ”جسے تم جانتے ہو (یعنی: نماز عید میں خطبے کو مؤخر کرنے کی سنت)، یہ معاملہ متروک ہو چکا“۔ اسی پر حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ مزید جلال میں آئے اور پھر بقیہ کلام حسب سابق بیان فرمایا تھا، چنانچہ صحابہ کے نزدیک تو جملے کی سنگینی واضح تھی، اسی لیے انھوں نے کسی قسم کی پرواہ نہیں کی، لیکن خدا جانے! شارحین کو کیا ہوا کہ انھوں نے یہاں ”وجواز عمل العالم بخلاف الأولى“ کا مسئلہ مستنبط کر لیا، حالانکہ یہاں سرے سے

اس کا محمل ہی موجود نہیں، چنانچہ ان اُمور کی مزید وضاحت پیش خدمت ہے:

اولاً: ابوسعید رضی اللہ عنہ نے جس معاملے یعنی تقدم خطبہ پر نقد کیا، اُس میں انھوں نے پھر خطبہ کا سماع کیا ہی نہیں، تو مسئلہ اس روایت سے مستنبط کیا جانا معقول نہیں، یہ مسئلہ اس روایت سے تب درست ٹھہرتا، جب آپ رضی اللہ عنہ خطبہ سن لیتے، حالانکہ ہم ماقبل امام مسلم وغیرہ سے ثابت کر چکے ہیں، کہ وہ وہاں سے واپس لوٹ آئے، یا کم از کم رُخ پھیر گئے، جس سے شارحین کے مبینہ خلافِ اولیٰ پر عمل کہاں رہا؟ نیز واضح رہے کہ عسقلانی کی عبارات میں ”عالم“ سے مراد ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ اور ”حاکم“ سے مراد مروان ہے، یہاں مروان پر عالم کا اطلاق نہیں، جیسا کہ عسقلانی کی عبارت میں بھی تصریح ہے، لہذا اسی تناظر میں بحث کو ملاحظہ کیا جائے۔

ثانیاً: فہم صحابہ نے اسے صراحۃً مخالفتِ سنت شمار کیا، بلکہ خود مروان کا متروک کہنا بھی اسی پر دلالت کر رہا ہے، لیکن اس کے برعکس شارحین اسے محض ”خلافِ اولیٰ“ قرار دے رہے ہیں، تعجب ہے، چنانچہ بال کی کھال اُتارنے کی ایسی کوشش ہر مقام پر محمود رہے، یہ ضروری تو نہیں، چنانچہ یہاں خلافِ اولیٰ کی فقہی و اصولی بحث تعجب آمیز اور قابلِ غور ہے۔

ثالثاً: بر سبیل تنزل خلفائے راشدین اور دیگر کے خطبے کو بھی کبھار مقدم کرنے کی وجوہات تو شارحین مثلاً عسقلانی نے بھی بیان کی: ”أَنَّ عَثْمَانَ فَعَلَ ذَلِكَ أَيْضاً لَكِنْ لَعَلَّ أُخْرَى“، لیکن مروان کے ایک سے زائد مرتبہ خطبے کو نماز سے مقدم کرنے کی وجوہ بھی معلوم ہو جاتیں، تو تحقیق میں آسانی رہتی، اور یہاں ضمناً عرض ہے کہ اُس نے ایک سے زائد بار ایسا کیا تھا، جیسا کہ عسقلانی ”فتح الباری، (۲/ ۴۵۰)“ میں اسی روایت کی شرح میں لکھتے ہیں:

وَيَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ الْقِصَّةُ تَعَدَّدَتْ وَيدلّ على ذلك المغايرة الواقعة

بين روايتي عياض ورجاء، ففي رواية عياض: أن المنبر بني

بالمصلّى، وفي رواية رجاء: أن مروان أخرج المنبر معه. فلعل مروان

لما أنكروا عليه إخراج المنبر ترك إخراجہ بعد وأمر ببنائه من لبن وطین بالمصلّى، ولا بُد في أن ينكر عليه تقديم الخطبة على الصلاة مرةً بعد أخرى، ويدلّ على التغاير أيضاً أن انكار أبي سعيد وقع بينه وبينه، وانكار الآخر وقع على رؤوس الناس... إلخ.

ترجمہ: اور احتمال ہے کہ یہ واقعہ متعدد مرتبہ وقوع پذیر ہوا ہو، اور ان کے مختلف مرتبہ واقع ہونے پر ”عياض“ اور ”رجاء“ کی روایات بھی دلالت کرتی ہیں، پس عياض کی روایت میں ہے: منبر کو مصلیٰ کے مقام پر بنایا گیا، جبکہ رجاء کی روایت میں ہے: مروان اپنے ہمراہ منبر لے کر آیا۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ جب مروان کے اپنے ہمراہ منبر لانے پر اعتراض کیا گیا ہو، تو اُس نے منبر ساتھ لانا چھوڑ دیا ہو اور اس کے بعد وہیں مصلیٰ گاہ میں ہی اینٹ و گارے سے منبر بنانے کا حکم دیا ہو۔ اور یہ بات بھی بعید نہیں کہ اس کے خطبہ کو نماز (عید) سے مقدم کرنے پر ایک سے زائد (کم از کم دو) مرتبہ انکار کیا گیا ہو، نیز ان واقعات کے متعدد ہونے پر یہ امر بھی دلالت کرتا ہے کہ حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کا انکار تو انہی دونوں کے درمیان تھا، جبکہ دوسرے واقعے میں کیا جانے والا انکار لوگوں کے مجمع میں تھا۔

حافظ عسقلانی کی اس عبارت سے مروان کے اعلانیہ خلافِ سنت عمل پر صحابہ کرام کی جانب سے واضح تردید کی تفصیل حاصل ہوتی ہے، چنانچہ یہ محض ایک صحابی کا معاملہ نہیں، بلکہ مختلف مواقع پر صحابہ کرام نے اس معاملے میں احقاقِ حق کا فریضہ انجام دیا تھا۔ البتہ حافظ عسقلانی کی عبارت میں ایک بات قابلِ وضاحت ہے کہ اختتام پر انھوں نے ابوسعید خدری

رضی اللہ عنہ کے انکار کرنے والے معاملے کو نجی نوعیت کا حامل بتایا، جبکہ ابو مسعود بدری رضی اللہ عنہ والے واقعے کو مجمع عام کی طرف منسوب کیا ہے، چنانچہ اگر تو حافظ کی اس تقسیم سے مراد یہ تھی کہ ایک مرتبہ عوامی مجمع میں سے کسی صحابی نے کھڑے ہو کر نقد کیا اور دوسری مرتبہ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ نے؛ جو کہ مروان کے ہمراہ آئے تھے، انھوں نے خاص حیثیت میں تشریف لاتے ہوئے نقد کیا، تو البتہ یہ جہت معقول ہے، لیکن اگر ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کے واقعے کو محض دونوں کے مابین ہونے والی کوئی نجی گفتگو قرار دیا جائے، تو یہ بات کسی طور پر بھی معقول نہیں، کیونکہ ”صحیحین“ سمیت کئی کتب احادیث میں یہ بات واضح طور پر بیان ہوئی ہے کہ آپ رضی اللہ عنہ نماز عید پڑھنے کے لیے حاکم کے ساتھ نکلے اور مصلیٰ گاہ پہنچے تھے، جہاں یہ واقعہ پیش آیا، تو اس کی روشنی میں عوامی مجمع یعنی: نمازی پہلے سے موجود ہی تھے، اسی لیے تو مروان نے فوراً منبر پر چڑھ کر خطبہ دیا، کہ اگر نمازی موجود ہی نہ ہوتے، تو خطبہ دینے کا کیا مطلب باقی رہتا ہے، چنانچہ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ ہوں، یا پھر حضرت ابو مسعود بدری رضی اللہ عنہ وغیرہ، بہر صورت مروان پر کیا جانے والا نقد مجمع عام بلکہ صحابہ کرام کے جمع غفیر کے سامنے ہی تھا، فتنہ بر۔

نیز ”سنن ابی داود“ وغیرہ کی روایات میں تو خاص حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ والے واقعے میں تصریح موجود ہے کہ مجمع میں سے ہی کسی فرد نے کھڑے ہو کر ”یا مروان، خالفت السنة، أخرجت المنبر في يوم عيد ولم يكن يخرج فيه، وبدأت بالخطبة قبل الصلاة“ کہا، تو اس پر حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ نے پوچھا: یہ کون ہے؟ تو بتایا گیا ہے کہ یہ فلاں شخص ہیں، تب آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: انھوں نے اپنا فریضہ انجام دے دیا ہے۔ الخ۔

چنانچہ امام ابو داود کی اس روایت سے خطبے کے متعدد مرتبہ مقدم ہونے اور ہر بار صحابہ و تابعین کی جانب سے کی جانے والی تردید کی نظیر حاصل ہوتی ہے، کیونکہ ان کی روایت

میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کا اپنا نقد کرنا بیان نہیں ہوا، جیسا کہ ”صحیحین“ میں ہے، بلکہ دوسرے شخص کی جانب سے مروان کی تردید سامنے آئی، جسے آپ رضی اللہ عنہ نے برقرار رکھا، تو اس سے عیاں ہوتا ہے کہ حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کے حوالے سے یہ انکار کم از کم دو مرتبہ واقع ہوا تھا، ایک میں انھوں نے خود نقد کیا اور ایک مرتبہ میں مجمع میں سے مروان پر نقد کیا گیا، جس کی آپ رضی اللہ عنہ نے تائید فرمائی، تو یوں تعدد واقعے کے حوالے سے عسقلانی اور عینی کے بیانات میں ایک مزید اضافہ ہماری جانب سے بھی شامل ہے، واللہ الحمد۔

الغرض مروان کے خطبے سے لوگ اتنے متنفر کیوں تھے، یہ بیان کیوں نہیں کیا جاتا، آخر کون سی ایسی افتاد تھی کہ تابعین کے زریں دور میں اس کا خطبہ تک سننے کے لیے لوگ آمادہ نہ تھے؟ حتیٰ کہ مروان کو خود کہنا پڑا: ”إِنَّ النَّاسَ لَمْ يَكُونُوا يَحِلُّسُونَ لَنَا بَعْدَ الصَّلَاةِ، فَجَعَلْتُهَا قَبْلَ الصَّلَاةِ“۔ چنانچہ اس پر ہماری ماقبل بحث کی روشنی میں غور کر لیا جائے۔

رابعاً: اور یہاں قابل غور ہے کہ مروان کو سنت نبوی اور خلفائے راشدین کے اسوہ کا علم تھا، لیکن اصحاب شجرہ میں شمولیت پانے اور نبی کریم ﷺ اور خلفائے راشدین کے پیچھے عیدین کی قریباً ستر (۷۰) مرتبہ سے زائد نمازیں ادا کرنے والے حضرت سعد بن مالک المعروف ابو سعید خدری انصاری رضی اللہ عنہ اور ان سے بھی بڑھ کر فضیلت کے حامل قدیم الاسلام بدری صحابی حضرت ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ، جنھیں ”عقبہ ثانیہ“ میں بیعت کا شرف حاصل ہوا تھا اور تحقیق عسقلانی ۴۰ھ کے بعد وصال کیا، یعنی قریباً چالیس سال متواتر پہلے نبی کریم ﷺ اور پھر خلفائے راشدین کی اقتداء میں عیدین ادا کرتے رہے، وہ معاذ اللہ اس سنت سے ایسے بے خبر تھے کہ انھیں اتنی مرتبہ پڑھی ہوئی نمازوں میں متروک سنت تک یاد نہ رہی۔ لیکن بقول یاراں! مروان ایسا عظیم و مجتہد اس سنت کی منسوخی جان چکا تھا، تعجب ہے۔

خامساً: قاضی محمد بن علی شوکانی، متوفی ۱۲۵۰ھ نے تو ”نیل الأوطار“، (۷/ ۸۴، باب خطبة العيد وأحكامها، طبعة الجوزي) میں ”عمارة بن ربيعة“ کا بھی ذکر کیا ہے کہ انھوں نے کھڑے ہو کر مروان کو تنبیہ کی تھی، اور یہ ”أبو زهير عمار بن ربيعة الثقفي الكوفي الجشمي“ بھی جلیل القدر صحابی ہیں، انھوں نے ۷۰ھ کے قریب وصال کیا، تو اس طرح تعدد واقعہ کا وہ احتمال جو عسقلانی اور عینی کے یہاں بیان ہوا، تقویت پاتا ہے، چنانچہ یہ تیسرے صحابی ہوئے، جنھوں نے سنت نبوی کا خلاف کرنے پر مروان کے سامنے احقاق حق کا فریضہ انجام دیا۔ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کا ذکر تو ”صحیحین“ میں بیان ہوا، جبکہ حضرت ابو مسعود بدری رضی اللہ عنہ کا ذکر ”مصنف عبد الرزاق“ کی روایت میں ہے اور عسقلانی اور عینی دونوں نے انہی کی بنیاد پر واقعے کا تعدد بیان کیا ہے، کما مر سابقاً۔

لہذا بات بہت سادہ ہے کہ مروان نے یہ معاملہ اپنا سب و شتم سنانے کے لیے ایجاد کیا تھا، خطبہ کی سنت کو قائم رکھنے اور لوگوں کو اس سے مستفید کرنے کے لیے نہیں، جیسا کہ شارحین مثلاً عسقلانی و عینی وغیرہ اس کی تاویل لائے ہیں، لہذا تقدم و تاخر تو اس کے حق میں تب مفید ہوتا، جب متروک والے بعد کے کلمات بیان نہ ہوتے اور صحابی ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ اور دیگر حضرات کا اعلانیہ نقد بھی متحقق نہ ہوتا، تو ایسی صورت میں پھر مروان کے لیے جواز کی گنجائش تھی، لیکن جب اُس کے مبنیٰ اجتہاد کو جلیل القدر صحابہ صراحۃً رد کر چکے، تو پھر بھلا شارحین کے اس اجتہاد کی گنجائش ہی کہاں؟ اور اس حوالے سے مزید وجوہ درج ذیل ہیں:

اولاً: یہاں اجتہاد کا محل ہی نہ تھا کیونکہ اس کے مقابل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کا متواتر و مشہور اور غیر منسوخ عمل موجود ہے۔

ثانیاً: مروان تابعی ہونے کے ساتھ ساتھ فاسق و ظالم حکمران تھا، پس اُس کا مبنیٰ اجتہاد اکابر صحابہ کی تردید کے سامنے کیا حیثیت رکھتا ہے؟ جبکہ صحابہ کے پاس متواتر سنت کے دلائل و شواہد بھی موجود تھے اور مروان کے پلے بفرض معاملہ صرف ایک آدھ بار کاشاذ عمل تھا اور وہ بھی مختلف فیہ ہے، دائمی سنت کا ثبوت نہیں، اور ہم نے یہ بات بصورت فرض لکھی ہے، کیونکہ مروان نے اس پر صحابہ کے سامنے کوئی دلیل سرے سے پیش ہی نہیں کی، بس متروک ہونے کا ذکر کیا ہے، چنانچہ اس سنت کو کس دوسری دائمی سنت نے متروک کیا، کس صحیح حدیث میں اس کا بیان ہوا؟ ان باتوں کی صراحت تو کجا اشارہ تک کہیں موجود و معلوم نہیں، اور بفرض ثبوت بھی خلفائے راشدین میں سے اُن کا طرز عمل:

اولاً: دائمی نہیں تھا، کیونکہ اگر ایسا ہو، تو کتب حدیث سے ثبوت پیش کیا جائے کہ خلفائے راشدین یا دیگر صحابہ میں سے کوئی عیدین کے خطبے کو ہمیشہ نہ سہی، صرف چند سالوں تک مقدم کرتے رہے ہوں؟ نیز یاد رہے کہ اصولی طور پر تو دائمی سنت کا نسخ شارع کے علاوہ ممکن نہیں، ہاں وقتی ضرورت و مصالح کے تحت التواء یا کسی دوسری سنت پر عمل ہو سکتا ہے، لیکن مروان کے کیس میں یہ بات فٹ ہی نہیں ہو سکتی، کیونکہ اُس نے تو صاف ”متروک“ کہا تھا، چنانچہ اس کے ماننے والوں پر لازم ہے کہ وہ مصلحت اور دیگر باتوں میں الجھنے کے بجائے واضح طور پر ”متروک“ ہونے کی تائید میں کوئی حدیث پیش کریں۔

ثانیاً: ایک آدھ مرتبہ کسی مصلحت کے پیش نظر خطبے کو نماز عید سے مقدم کرنے کی جو بعض روایات ملتی ہیں، تو بنیادی طور پر وہ محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، چہ جائے کہ اُن سے احکام کے معاملے میں کوئی حتمی حجت پکڑی جائے، اس کی مزید تفصیل آرہی ہے۔

ثالثاً: انھوں نے اگر کبھی کبھار خطبے کو مقدم کیا ہو، تو وہ کسی خاص مقصد اور وقتی ضرورت کے پیش نظر تھا، منسوخ ہونے کی وجہ سے نہیں، چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بقول عسقلانی ایسا صرف ایک مرتبہ کیا تھا، جیسا کہ انھوں نے اسی روایت کی شرح میں بیان کیا ہے:

وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ عَثْمَانُ فَعَلَ ذَلِكَ مَرَّةً ثُمَّ تَرَكَهٗ، حَتَّى أَعَادَهُ
مروان، ولم يطلع على ذلك أبو سعيد.

ترجمہ: اور احتمال ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ایسا صرف ایک ہی مرتبہ کیا اور پھر اسے ترک کر دیا ہو، حتیٰ کہ مروان نے اسے دوبارہ کیا اور ابو سعید رضی اللہ عنہ کو اُس (حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ایک مرتبہ مقدم کرنے کی) خبر نہ ہو سکی۔

چلیں! ہم حافظ عسقلانی کی بات رکھتے ہیں، کہ خط کشیدہ عبارت کے مطابق بالفرض ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ایک مرتبہ خطبے کے مقدم کرنے کا علم نہیں ہو گا، اگرچہ عسقلانی کی عبارت خود ہی احتمال پر مبنی ہے اور ان کے پاس ابو سعید رضی اللہ عنہ کے علم میں نہ ہونے کی کوئی ٹھوس تو کجا ضعیف دلیل بھی بیان نہیں ہوئی، لیکن اس سے قطع نظر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کیا یہ کہہ کر خطبہ مقدم کیا تھا کہ خطبے کا نماز عید کے بعد ہونے کی سنت کا معاملہ متروک ہو چکا؟ اگر ایسی کوئی روایت آپ کے پاس ہو، تو سامنے لائیے، تاکہ ہم اپنے موقف پر غور کریں۔ اور اگر بالفرض ابو سعید رضی اللہ عنہ کو علم نہیں تھا، تو مروان ہی بیان کر دیتا کہ حضرت! میں نے ایسا فلاں خلیفہ راشد کی پیروی میں کیا، یا میرے پاس فلاں حدیث پہنچی ہے، لیکن مروان نے ایسا کچھ نہیں کہا، کیونکہ اُس کے پلے ایسا کچھ نہ تھا، اسی لیے اُس نے صاف متروک ہونے کا فتویٰ داغ دیا۔

نیز اس سے بھی تنزل کریں، تو یہ معاملہ کسی خاص اندرونی محفل میں تو واقع نہیں ہوا، بلکہ مدینہ منورہ کے جمع غفیر کی موجودگی میں تھا اور نماز عید میں حاضر ہونے والے صحابی صرف ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ ہی نہیں تھے، بلکہ اس مقام پر صحابہ کی اچھی خاصی تعداد موجود تھی، چنانچہ کسی ایک نے بھی اُس وقت کھڑے ہو کر حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے عرض نہیں کی، کہ ہمیں معلوم ہے کہ یہ معاملہ متروک ہو چکا، یا مروان کا یہ طرزِ عمل فلاں خلیفہ راشد کی پیروی میں ہے کیا سارے ہی موجود صحابہ کرام اس معاملے سے لاعلم تھے؟ اور بس یہ عقدہ اور سر بستہ راز صرف مروان کو ہی معلوم ہو سکا، یا پھر اس کی تاویل میں صدیوں بعد حافظ عسقلانی کے قلم سے عیاں ہوا، تعجب ہے۔ جبکہ دوسری طرف روایات میں تصریح ہے کہ متعدد مرتبہ مختلف صحابہ نے اس پر نقد و نکیر کی، تاہم ایک بھی روایت میں ایسا معلوم نہیں ہو سکا کہ کسی صحابی نے اس معاملے میں مروان کے طرزِ عمل کی حمایت یا کوئی نظیر و دلیل بیان کی ہو، لہذا حافظ عسقلانی کس کس صحابی پر عدم اطلاع کے امور جاری کریں گے؟ اور بقول شاعر:

یوں نظر دوڑے نہ بُر چھی تان کر

اپنے ، بیگانے ، ذرا پہچان کر

الغرض مروان کا معاملہ واضح ہے کہ اُس نے محض جبر و تحکم کی بنیاد پر نا صرف سنت کا اعلانیہ خلاف کیا، بلکہ صحابہ کرام کی تنبیہ کے باوجود اپنی روش برقرار رکھی، اسی لیے حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ نے اُس کے طرزِ عمل پر جس انداز میں جواب دیا، وہ ہمارے معاملے کی تائید کر رہا ہے کہ جب انھوں نے مروان کی بات سنی، تو اس معاملے کو بُرائی سے تعبیر کیا تھا، چنانچہ ”صحیح مسلم“ اور ”سنن ابی داود“ وغیرہ گزشتہ مقام پر یہ کلمات بھی بیان ہوئے ہیں:

أَوَّلُ مَنْ بَدَأَ بِالْخُطْبَةِ يَوْمَ الْعِيدِ قَبْلَ الصَّلَاةِ؛ مَرَوَانُ، فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ: الصَّلَاةُ قَبْلَ الْخُطْبَةِ فَقَالَ: قَدْ تَرِكَ مَا هُنَالِكَ، فَقَالَ أَبُو سَعِيدٍ: أَمَّا هَذَا فَقَدْ قَضَى مَا عَلَيْهِ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيَعْبِرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ»^(۱۰۲)

ترجمہ: جس شخص نے سب سے پہلے (نماز عید پڑھانے سے قبل) خطبہ دینے کا آغاز کیا، وہ مروان تھا، ایک شخص نے مروان کو ٹوکا اور کہا: نماز (عید) خطبے سے پہلے ہوتی ہے، تو مروان نے جواباً کہا: وہ دستور اب مٹا ہو چکا ہے۔ حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ نے کہا: اس (ٹوکنے والے) شخص پر شریعت کا جو حق تھا، وہ اس نے ادا کر دیا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے: تم میں سے جو شخص خلاف شریعت کوئی کام دیکھے، تو اپنے ہاتھوں سے اُس کی اصلاح کرے اور اگر اس کی طاقت نہ رکھتا ہو، تو زبان سے اُس کا رد کر دے اور اگر اس کی بھی طاقت نہ رکھتا ہو، تو دل سے اُسے بُرا جانے اور یہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے۔

اس عبارت کو پڑھیں اور پھر جنھوں نے مروان کے لیے اجتہاد کی راہیں نکالی ہیں، اُن کی بات پر بھی غور کریں، تو عیاں ہو جائے گا کہ مروان کا یہ فعل اجتہاد تھا، یا ضلالت و گمراہی کا واضح نمونہ۔ لہذا ہمارے سامنے ”صحیحین“ سمیت معتد کتب کی روایات میں ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ اور دیگر صحابہ وغیرہ کی فعل مروان پر تنقید موجود ہے، لیکن دوسری جانب بعض شارحین اور دیگر افراد کے بیانات ہیں، جو اس معاملے کو کسی اور زاویے سے پیش کر رہے ہیں، اور اُن کے

یہاں مروان نے سنت کو متغیر نہیں کیا تھا، حالانکہ بخاری اور بیہقی کی روایت میں ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کے واضح کلمات ”غَيَّرْتُمْ وَاللَّهِ“، جبکہ مصنف عبد الرزاق، ترمذی، ابو داؤد، ابن ماجہ میں ”يَا مَرَوَانُ خَالَفْتَ السُّنَّةَ“ موجود ہیں، فہم صحابی بلکہ صحابہ کس طرف مشیر ہیں اور شارحین کی آراء کس طرح اس سے سنت کی عدم مخالفت کو اجتہاد کے لبادے میں سہارا دی رہی ہیں، اس بارے میں قارئین غور کریں، الغرض ہم نے تفصیلات پیش کر دی ہیں۔

البتہ ”صحیح مسلم“ کی اس مذکورہ روایت کے ضمن میں کچھ شارحین مثلاً امام قاضی عیاض مالکی نے ”اکمال المعلم، (۱/۲۸۸، طبعة دار الوفاء)“، امام نووی شافعی نے ”المنهاج، (الصفحة ۱۲۴، الرقم ۷۸، طبعة الأفكار)“، امام قرطبی نے ”المفہم لما أشكل من كتاب تلخیص مسلم، (باب تغییر المنکر من الإیمان، ۱/۲۳۱، طبعة دار ابن کثیر)“، شیخ سیوطی نے ”الديباج، (۱/۶۳، طبعة دار ابن عفان)“، شیخ قنوجی نے ”السراج الوہاج، (۱/۱۶۸، طبعة قطر)“، علامہ شبیر احمد عثمانی نے ”فتح الملہم، (۱/۶۰۳-۶۰۱، طبعة دار الضیاء)“ اور اردو شارحین میں سے اجمالی طور پر علامہ غلام رسول سعیدی نے ”شرح صحیح مسلم، ۱/۴۶۰“ میں کچھ جرأت مندانہ کلام کرتے ہوئے مروان کی مذمت اور احقاق حق کی تفصیل بیان کی ہے، اگرچہ ان میں سے بعد والوں کے یہاں قاضی عیاض مالکی اور نووی کی شرح کے اقتباس ہی بیان ہوئے ہیں، تاہم مجموعی طور پر مروان کے فعل کی مذمت بہر حال ذکر کی گئی، جو فی الحال یہاں مقصود ہے۔

خلفائے راشدین سے منسوب عیدین کے خطبہ کا تقدم

اب اختتام پر خلفائے راشدین سے منسوب معاملے کی وضاحت اور مروان کی مذمت کے بارے میں ائمہ و محدثین کے کچھ تفصیلی اقتباس بھی ملاحظہ فرمائیں، چنانچہ امام ابو العباس احمد قرطبی، متوفی ۶۵۶ھ نے اس بحث میں مدلل اور جامع کلام فرمایا ہے۔

(قوله: أَوَّلُ مَنْ بَدَأَ بِالْخُطْبَةِ يَوْمَ الْعِيدِ قَبْلَ الصَّلَاةِ: مَرْوَانُ) هذا أَصَحُّ مَا رُوِيَ فِي أَوَّلِ مَنْ قَدَّمَ الْخُطْبَةَ عَلَى الصَّلَاةِ، وَقَدْ رُوِيَ: أَوَّلُ مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ عُمَرُ، وَقِيلَ: عَثْمَانُ، وَقِيلَ: ابْنُ الزَّبِيرِ، وَقِيلَ: مُعَاوِيَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ. وَبَعِيدٌ أَنْ يَصَحَّ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ عَنْ مِثْلِ هَؤُلَاءِ؛ لِأَنَّهُمْ شَاهَدُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَصَلُّوا مَعَهُ أَعْيَادًا كَثِيرَةً، وَالصَّحِيحُ الْمَنْقُولُ عَنْهُ، وَالْمُتَوَاتِرُ عِنْدَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ: تَقْدِيمُ الصَّلَاةِ عَلَى الْخُطْبَةِ؛ فَكَيْفَ يَعْدِلُ أَحَدٌ مِنْهُمْ عَمَّا فَعَلَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَدَاوَمَ عَلَيْهِ إِلَى أَنْ تَوَفَّى؟ فَإِنْ صَحَّ عَنْ وَاحِدٍ مِنْ هَؤُلَاءِ أَنَّهُ قَدَّمَ ذَلِكَ، فَلَعَلَّهُ؛ إِنْما فَعَلَهُ لَمَّا رَأَى مِنْ انْصِرَافِ النَّاسِ عَنِ الْخُطْبَةِ، تَارِكِينَ لِسَمَاعِهَا مُسْتَعْجِلِينَ، أَوْ لِيُدْرِكَ الصَّلَاةَ مِنْ تَأَخُّرٍ وَبَعْدَ مَنْزِلِهِ، وَمَعَ هَذَيْنِ التَّأْوِيلَيْنِ، فَلَا يَنْبَغِي أَنْ تُتْرَكَ سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمِثْلِ ذَلِكَ، وَأُولَئِكَ الْمَلَأُ أَعْلَمُ وَأَجَلُّ مِنْ أَنْ يَصِيرُوا إِلَى ذَلِكَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

وَأَمَّا مَرْوَانُ وَبَنُو أُمَيَّةَ، فَإِنَّمَا قَدَّمُوها؛ لِأَنَّهُمْ كَانُوا فِي خُطْبَتِهِمْ يَنَالُونَ مِنْ عَلِيِّ كَرَمَ اللَّهُ وَجْهَهُ وَيُسْمِعُونَ النَّاسَ ذَلِكَ، فَكَانَ النَّاسُ إِذَا صَلَّوْا مَعَهُمْ، انْصَرَفُوا عَنْ سَمَاعِ خُطْبَتِهِمْ لِذَلِكَ، فَلَمَّا رَأَى مَرْوَانُ ذَلِكَ أَوْ

مَنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ بَنِي أُمَيَّةَ، قَدَّمُوا الْخُطْبَةَ؛ لِيُسْمِعُوا النَّاسَ مِنْ ذَلِكَ مَا يَكْرَهُونَ. وَالصَّوَابُ: تَقْدِيمُ الصَّلَاةِ عَلَى الْخُطْبَةِ؛ كَمَا تَقَدَّمَ، وَقَدْ حَكَى فِيهِ بَعْضُ عُلَمَائِنَا الْإِجْمَاعَ. (۱۰۳)

ترجمہ: اُن کا قول: ”مروان وہ پہلا شخص ہے، جس نے عید کے دن نماز سے پہلے خطبے کا آغاز کیا۔“ چنانچہ سب سے پہلے خطبے کو نماز (عید) سے مقدم کرنے والے کے بارے میں بیان کردہ اقوال میں سے یہ ”صحیح“ قول ہے، کیونکہ (مختلف اقوال میں) ذکر کیا گیا ہے کہ سب سے پہلے حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت ابن زبیر اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم (میں سے کسی) نے اس (نماز عید سے قبل خطبہ دینے) کا آغاز کیا تھا۔ اور بہت بعید ہے کہ ان حضرات کے بارے میں ایسی کوئی بات صحیح ہو، کیونکہ انھوں نے تو رسول اللہ ﷺ کی زیارت کی اور آپ ﷺ کے ہمراہ کثیر عید کی نمازیں ادا کی ہیں، اور نبی ﷺ کے صحیح روایت شدہ طریقے اور اہل مدینے کے تواتر سے ”نماز (عید) کو خطبے پر مقدم کرنا“ ہی ثابت ہے، چنانچہ ان صحابہ میں سے کوئی بھلا کس طرح نبی ﷺ کے اُس فعل سے اعراض کر سکتا ہے، جسے آپ ﷺ نے اپنے وصال تک جاری رکھا تھا۔ پس اگر ان حضرات میں سے کسی ایک کے بارے میں بھی یہ بات صحیح ہو کہ انھوں نے خطبے کو مقدم کیا، تو شاید انھوں نے ایسا اس لیے کیا ہو کہ انھوں نے لوگوں کو جلد بازی میں خطبہ سننے کے بجائے چھوڑ کر جاتے ہوئے دیکھا، یا

اس لیے تاکہ تاخیر سے آنے والے اور دُور رہنے والے بھی نماز میں شامل ہو سکیں، البتہ ان دونوں تاویلات کے باوجود رسول اللہ ﷺ کی سنت کو ایسے اُمور کے پیش نظر نہیں چھوڑا جاسکتا اور یہ حضرات (صحابہ) تو زیادہ جاننے والے اور برگزیدہ ہیں، کہ وہ ایسی باتوں پر چلیں (اور نبی ﷺ کی سنت کو چھوڑ دیں)۔

اور جہاں تک مروان اور بنو امیہ کی بات ہے، پس انھوں نے خطبے کو اس لیے مقدم کیا تھا، کیونکہ وہ لوگ اپنے خطبے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مذمت کرتے اور لوگوں کو سناتے تھے، پس لوگ جب ان کے ساتھ نماز پڑھ لیتے، تو خطبہ سننے کے بجائے لوٹ جاتے تھے، چنانچہ جب مروان یا پھر بنو امیہ میں سے جسے اللہ نے چاہا (یعنی جس پر تقدیر غالب ہوئی)، انھوں نے خطبے کو مقدم کر دیا، تاکہ اس کی وجہ سے وہ لوگوں کو ناپسندیدہ باتیں سنا سکیں، اور دُور ست یہی ہے کہ نماز (عید) کو خطبے پر مقدم کیا جائے، جیسا کہ بیان ہو چکا اور ہمارے بعض علماء نے تو اسی پر ”اجماع“ بھی ذکر کیا ہے۔

اس کے علاوہ شیخ عینی نے بھی قدرے وسعت کے ساتھ خلفائے راشدین سے منسوب عمل کی وضاحت اور حقیقتِ حال کو بیان کیا ہے، اگرچہ ان کی عبارت کے کچھ مباحث تو امام قرطبی کی نقل میں بیان ہو چکے اور اسی طرح امام قاضی عیاض مالکی اور امام نووی کے یہاں بھی قریباً ایسی تفصیل بیان ہوئی، تاہم شیخ عینی نے متقدمین ائمہ کی تفصیل کو اپنی عبارت میں جامعیت کے ساتھ ناصرف سمودیا ہے، بلکہ کلام کو مربوط کرتے ہوئے اس میں کچھ اضافہ جات بھی کیے ہیں، چنانچہ اب ہم مختلف ائمہ کے الگ الگ اقتباسات کو نقل کرنے کے بجائے انہی کی تفصیلی عبارت اور اس کے ترجمے کو ذکر کرنے پر اکتفا کرتے ہیں، البتہ اہل علم سابق میں مذکور شارحین مسلم کے حوالہ جات سے مستفید ہو کر مزید نکات پر بھی مطلع ہو سکتے ہیں۔

وفي صحيح مسلم: أول من بدأ بالخطبة قبل الصلاة يوم العيد مروان. وقيل: أول من فعل ذلك عمر بن الخطاب؛ لما رأى الناس يذهبون عند تمام الصلاة، ولا ينتظرون الخطبة. وقيل: بل ليدرك الصلاة من تأخر وبعُد منزله، ولا يصح عن عمر هذا. وقيل: أول من بدأ بها عثمان، ولا يصح أيضاً، وقيل: أول من فعل ذلك معاوية، وقيل: إن زياداً أول من فعله، يعني: بالبصرة، وقيل: أول من فعله مروان، يعني: بالمدينة كما تقدم، وكذا ذكره الترمذي، وذلك كله في أيام معاوية؛ لأنها من عماله، وفعله ابن الزبير آخر أيامه. وعلل بعضهم فعل بني أمية أنهم لما أحدثوا في الخطبة من سب من لا يحل سبه، فكان الناس يتفرقون لئلا يسمعوا ذلك، فأخروا الصلاة ليحبسوا الناس، والذي ثبت عن رسول الله، وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم تقديم الصلاة، وعليه جماعة فقهاء الأمصار، وعدّه بعضهم إجماعاً.

قوله: أما هذا فقد قضى ما عليه. أي: ما عليه من الواجب من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأن قدرته كانت هذا المقدار، وقول أبي سعيد هذا بمحضر من الصحابة، والجمع العظيم دليل على استقرار السُّنة عندهم على خلاف ما فعله مروان، ويشبهه أيضاً احتجاجه بقوله: سمعت رسول الله عليه السلام يقول.. الحديث. وفي هذا دليل

علی أنه لم يعمل به خليفة قبل مروان، وأن ما حكى عن عمر وعثمان ومعاوية لا يصح^(۱۰۳).

ترجمہ: صحیح مسلم میں ہے: مروان وہ پہلا شخص ہے، جس نے عید کے دن نماز سے پہلے خطبے کا آغاز کیا۔ اور ایک قول یہ ہے: سب سے پہلے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے آغاز کیا، جب آپ نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ نماز پڑھتے ہی چلے جاتے ہیں، اور خطبے کا انتظار نہیں کرتے، نیز ایک قول یہ ہے کہ آپ رضی اللہ عنہ نے اس لیے ایسا کیا، تاکہ تاخیر سے آنے والے اور دُور رہنے والے بھی نماز میں شامل ہو سکیں، البتہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حوالے سے یہ باتیں صحیح نہیں ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ سب سے پہلے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس کا آغاز کیا، اور ان کے بارے میں بھی یہ بات صحیح نہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ سب سے پہلے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اس کا آغاز کیا تھا اور اسی طرح کہا جاتا ہے کہ زیاد نے بصرہ کے مقام پر اس کا آغاز کیا، ایک قول یہ ہے کہ سب سے پہلے مروان نے مدینے میں اس کا آغاز کیا، جیسا کہ گزرا، اور اسی طرح امام ترمذی نے بھی بیان کیا ہے اور یہ تمام باتیں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے دورِ حکومت میں واقع ہوئیں، کیونکہ یہ دونوں (زیاد اور مروان) اُن کے گورنروں میں سے تھے، نیز (ایک قول کے مطابق عبد اللہ) ابن زبیر رضی اللہ عنہ نے بھی اپنے آخری زمانے میں ایسا کیا تھا۔ بعض حضرات نے بنو امیہ کے حکمرانوں کے اس عمل (خطبے کو مقدم کرنے) کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ جب انھوں نے خطبے میں ایسے لوگوں پر سب

و شتم کرنے کا آغاز کیا، جن پر سب و شتم کرنا حلال نہیں تھا، تو لوگ اس کی وجہ سے (خطبے سے بغیر ہی) چلے جاتے تھے، تاکہ انھیں یہ باتیں ہی نہ سننی پڑیں، تو حکمرانوں نے نماز ہی کو مؤخر کر دیا، تاکہ لوگ (جماعت کی وجہ سے) مجبوراً بیٹھے رہیں، جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ابو بکر، عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم سے نماز (عید کو) مقدم کرنا ہی ثابت ہے اور اسی بات پر فقہائے کرام کی جماعت بھی ہے اور بعض نے تو اس (نماز عید کے مقدم اور خطبے کے مؤخر ہونے) پر اجماع بیان کیا ہے۔ چنانچہ اُن کا قول: ”بہر حال انھوں نے اپنا فریضہ انجام دے دیا“۔ یعنی: اُس شخص کے ذمے جو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ذمہ داری تھی، تو اسے انھوں نے اپنی بساط کے مطابق انجام دے دیا۔ اور ابو سعید رضی اللہ عنہ کی یہ گفتگو صحابہ کے مجمع میں تھی، اور اتنا بڑا مجمع بذاتِ خود دلیل ہے کہ اُس (مجمع) کے نزدیک مروان کے فعل (خطبے کو مقدم کرنے) کے بجائے یہی معاملہ (یعنی: پہلے نماز عید اور پھر خطبہ) سنتِ نبویہ تھا، اور یہ بات ابو سعید رضی اللہ عنہ کے متمسک کردہ بیان ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا۔ الخ۔“ سے بھی ثابت ہوتی ہے، کیونکہ اس میں دلیل ہے کہ مروان سے قبل کسی خلیفہ نے ایسا نہیں کیا تھا، چنانچہ حضرت عمر، عثمان اور معاویہ رضی اللہ عنہم کے حوالے سے (خطبے کو نماز عید سے مقدم کرنے کی) جو باتیں بیان کی جاتی ہیں، وہ ”صحیح“ نہیں ہیں۔

یہ لیجئے! شیخ عینی نے خود معاملے کی مکمل وضاحت پیش کر دی، لہذا اس میں صاف طور پر خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم سے اس معاملے کی نفی بیان ہوئی، اور اس کے ساتھ ہی تقدم کی اولیت کو مروان کی کارستانی قرار دیا گیا، لہذا مروان قلعی کھل چکی۔ اب ذرا بھر بھی توفیق موجود ہو، تو علمی رویہ اختیار کریں اور حقائق قبول کرنے میں تردد نہ فرمائیں، واللہ اعلم۔

اللہ تعالیٰ جبار کمالہ اور اُس کے رسول ﷺ کی مروان پر لعنت

أخبرنا علي بن الحسين، قال: حدثنا أمية بن خالد، عن شعبة، عن محمد بن زياد قال:

لَمَّا بَايَعَ مُعَاوِيَةُ لِابْنِهِ، قَالَ مَرْوَانُ: سُنَّةُ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ، فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ: سُنَّةُ هِرْقَلٍ وَقَيْصَرَ، فَقَالَ مَرْوَانُ: هَذَا الَّذِي أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ ﴿وَالَّذِي قَالَ لِيَا أَلِدِيهِ أَفٍّ لَكُمْ﴾ [الأحقاف: ١٧] الْآيَةَ، فَبَلَغَ ذَلِكَ عَائِشَةَ فَقَالَتْ: «كَذِبَ وَاللَّهِ، مَا هُوَ بِهِ، وَإِنْ شِئْتُ أَنْ أُسَمِّيَ الَّذِي أَنْزَلَتْ فِيهِ لَسَمَّيْتُهُ، وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَعَنَ أَبَا مَرْوَانَ، وَمَرْوَانُ فِي صَلْبِهِ، فَمَرْوَانُ فَضْضٌ مِنْ لَعْنَةِ اللَّهِ». (١٠٥)

ترجمہ: جب معاویہ رضی اللہ عنہ نے اپنے بیٹے کے لیے بیعت لی، تو مروان نے کہا: (معاویہ رضی اللہ عنہ کا) یہ اقدام ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کی سنت ہے، تو عبد الرحمن بن ابو بکر رضی اللہ عنہما نے کہا: بلکہ یہ ”ہرقل اور قیصر“ کا طریقہ ہے۔ مروان نے کہا: یہ آیت ایسوں کے بارے میں نازل ہوئی: ”اور وہ جس نے اپنے ماں باپ سے کہا: تم سے دل پک گیا۔“ جب یہ بات عائشہ رضی اللہ عنہا کو پہنچی، تو آپ نے فرمایا: خدا کی قسم! اُس نے جھوٹ بولا ہے، معاملہ ایسا نہیں، پس اگر تم چاہو کہ میں اُس کا نام بتا دوں،

مبحث خامس

متفرقات

۱۰۵۔ السنن الكبرى، للنسائي، كتاب التفسير، ۲۵۷/۱۰، الرقم ۱۱۴۲۷، واللفظ له. المستدرک، للحاکم، ۵۲۸/۴، الرقم ۸۴۸۳، طبعة العلمية. قبول الأخبار ومعرفة الرجال، للبلخي، ۲۲۲/۱، الرقم ۲۰. النهاية في غريب الحديث، للجزري، ۴/۳، ۴۵۴. الفائق في غريب الحديث، للزخشري، ۴/۱۰۲، كلاهما مختصراً.

جس کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی، تو میں ضرور اُس کا نام بتا سکتی ہوں۔
اور ہاں اللہ کے رسول ﷺ نے مروان کے باپ پر اُس وقت لعنت بھیجی،
جب مروان اپنے باپ کی پشت میں تھا، پس مروان اللہ (عَزَّوَجَلَّ) کی لعنت کا ٹکڑا
(حق دار) ہے۔

حدثنا ابن نصير الخلدی رحمہ اللہ، ثنا أحمد بن محمد بن الحجاج بن رشدين
المصري بمصر، ثنا إبراهيم بن منصور الخراساني، ثنا عبد الرحمن بن محمد
المحاري، عن محمد بن سوقة، عن الشعبي، عن عبد الله بن الزبير رضي الله
عنها: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَعَنَ الْحَكَمَ وَوَلَدَهُ».

هذا الحديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه. (۱۰۶)

ترجمہ: بیشک رسول اللہ ﷺ نے حکم (بن ابی العاص) اور اس کے بیٹے
(مروان بن حکم) پر لعنت بھیجی تھی۔

پہلی روایت کی علمی و استنادی حیثیت

پہلی روایت نسائی و حاکم دونوں کے یہاں موجود ہے، تاہم ذہبی نے ”مستدرک“ کی
روایت پر صرف ”محمد بن زیاد“ کے عائشہ رضی اللہ عنہا سے سماع نہ کرنے کے سبب انقطاع کا حکم لگایا
ہے، بقیہ پر اُن کی جرح نہیں، کیونکہ اس کے تمام رجال ”ثقة و صدوق“ ہیں، اور یہی معاملہ امام
نسائی کی سند کا بھی ہے، چنانچہ انقطاع کے علاوہ یہ روایت حجت ہے۔ محمد بن زیاد، ابو الحارث
بصری جمحی مدنی قرشی، مولیٰ عثمان بن مظعون، متوفی ۱۲۱ھ تقریباً“ پر سماع عائشہ رضی اللہ عنہا کی تصریح
موجود نہ ہونے پر انقطاع کا حکم لگانا قرآن و شواہد کے خلاف ہے، کیونکہ سیدہ عائشہ اور حضرت

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما دونوں نے قریبی زمانے اور بعض کے مطابق چند مہینوں کے فاصلے سے وصال
فرمایا تھا، پس محمد بن زیاد کی ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بیسیوں روایات سماع کی تصریح کے ساتھ صحیحین
سمیت کئی کتب میں موجود ہیں، تو جب اس طبقے میں وہ مدینے میں ہی ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے سماع کر
رہے ہیں، تو پھر سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے سماع میں بھلا کون سی افتاد مانع ہے؟ نیز ان کے عائشہ رضی اللہ عنہا
سے روایت کرنے پر مزنی نے ”تہذیب الکمال“ شیخ ذہبی نے ”سیر اعلام النبلاء“ اور عسقلانی
نے ”تہذیب التہذیب“ میں صراحت بھی بیان کی ہے (۱۰۷)۔

اور اس پر مستزاد یہ ہے کہ دونوں ہی مقامات کی سندوں میں اسے محمد بن زیاد سے امام
شعبہ بن حجاج نے روایت کیا ہے، چنانچہ شعبہ کے حفظ و اتقان، ثقہ اور امیر المؤمنین فی الحدیث
ہونے میں تو مخالفین کو بھی کلام نہیں، حتیٰ کہ امام ابن ابی حاتم نے بحوالہ امام احمد انہی کے محمد بن
زیاد والے طریق کو ثقہ بھی قرار دیا ہے اور ان کی عبارت یوں ہے:

حدثنا عبد الرحمن، نا محمد بن حمويه بن الحسن قال: سمعت أبا طالب قال:

سألت أحمد بن حنبل، عن محمد بن زياد فقال: من الثقات الثقات،

وليس أحد أروى عنه من حماد بن سلمة ولا أحسن حديثاً، وروى

عنه شعبة وذكر غير واحد من الثقات الذين رووا عن محمد بن

زياد. (الجرح والتعديل، ۲۵۷/۷، الرقم ۱۴۰۷)

لہذا ائمہ جرح و تعدیل کے ان دونوں حضرات کے باہمی تعلق پر ثقاہت کے اعتماد اور
پھر سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی تصریح، بلکہ ثبوت میں صحیح سند کا امام نسائی اور حاکم دونوں کے

یہاں موجود ہونا بدیہی طور پر واضح کر رہا ہے کہ ان پر انقطاع کا موقف درست نہیں، کیونکہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ان کا سماع صحیح وثابت ہے، تو پھر اسی شہر میں موجود ام المؤمنین رضی اللہ عنہا سے سماع میں بھلا کیا تردد؟ چنانچہ امام نسائی اور حاکم نے ان کی جو روایت لی، وہ متصل ہے اور بصورت دیگر شواہد کے پیش نظر کم از کم انقطاع کا حکم لازماً مخدوش ہے۔

نیز ہمیں اپنی بحث کی ضمنی تائید امام الحدیث ابو زرعہ رازی سے بھی فراہم ہوتی ہے، چنانچہ ”مطلب بن عبد اللہ بن حنظل“ کے بارے میں امام ابو حاتم نے بیان کیا ہے: ”لم يدرك عائشة“، تو اس پر ابو زرعہ رازی نے ایسے ہی احتمال کے پیش نظر فرمایا: ”ثقة؛ أرجو أن يكون سماع منها“۔ ملاحظہ ہو: ”الكاشف“، (۲/ ۲۷۰)۔ لہذا بعینہ ایسا ہی معاملہ محمد بن زیاد کے لیے بھی ممکن ہے کہ وہ ناصر ثقہ، بلکہ مطلب ابن حنظل سے زیادہ موثق ہیں، اور ان کی مذکورہ روایت امیر المؤمنین فی الحدیث شعبہ بن حجاج جیسی معتمد شخصیت نے مضبوط طریق سے روایت کی، لہذا ان پر انقطاع کا معاملہ بعد والوں سے زیادہ متحقق ہو گا۔

اس کے علاوہ حافظ عسقلانی نے محمد بن زیاد پر ”فضل بن عباس بن عبد المطلب“ کی جہت سے ”وعندي: أن روايته عن الفضل بن عباس مرسله. (تهذيب، ۳/ ۵۶۵)“ ارسال کا بیان کیا ہے اور فضل بن عباس رضی اللہ عنہما کا وصال گیارہ تا بیس ہجری کی دہائی میں بیان کیا جاتا ہے، اس سے اشارۃً معلوم ہوا کہ عسقلانی کے نزدیک انھوں نے طویل عمر پائی تھی، اسی لیے اتنے مقدم صحابی کے حوالے سے مرسل کا بیان کیا، ورنہ وہ صاف عدم انقطاع اور ان کے پیدا نہ ہونے کا ذکر کر دیتے، لہذا عسقلانی کا یہ بیان بھی سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے ان کے سماع پر ضمناً قوی دلالت و قرینہ مہیا کر رہا ہے، الغرض روایت کے اتصال پر امام نسائی اور امام حاکم دونوں متفق اور سند کے تمام رواۃ ”ثقة و صدوق“ ہیں، جبکہ انقطاع اور عدم سماع پر صرف ذہبی کی ”تلیخیص“ کا

بیان ہے اور ان کے علاوہ ہمیں کسی اور کا قول معلوم نہیں ہو سکا، چنانچہ تنہا ان کے بیان پر دیگر شواہد کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، حتیٰ کہ عسقلانی تک ان کی روایت کے مرسل ہونے میں سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کے بجائے صرف فضل بن عباس رضی اللہ عنہما کا ذکر لائے ہیں، لہذا یہ قابل غور امر ہے۔

دوسری روایت کی علمی و استنادی حیثیت

دوسری روایت میں حاکم نے توضیح بیان کی، لیکن ذہبی نے اس کے ایک راوی ابن رشدین مصری پر بحوالہ ابن عدی ضعف کا حکم بیان کیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے:

أولاً: شیخ ابن عدی اپنی جرح میں متشدد ہیں، نیز انھوں نے ”الکامل“، (۱/ ۳۲۶) میں ان پر غیر مفسر جرح بیان کی ہے، لہذا ان کا بیان ویسے ہی علمی طور پر وزن دار نہیں رہتا۔

ثانیاً: یہ امام حاکم کے علاوہ بیہقی، بزار اور دارقطنی کے رجال میں سے بھی ہیں، انھوں نے ان کی مرویات لی ہیں، اور ان مرویات کے تحت کوئی جرح بھی ہمارے مطالعہ میں نہیں آ سکی، چنانچہ یہ ان ائمہ کی جانب سے ضمنی توثیق ہے، جس کے بعد ابن عدی کی غیر مفسر جرح مؤثر نہیں رہتی، بلکہ ابن عدی نے محولہ بالا مقام پر یہ بھی ذکر کیا ہے:

وكان صاحب حديث كثير، حدث عنه الحفاظ بحديث مصر،

وأُكِّرت عليه أشياء مما رواه، وكان آل بيت رشدین خصوصاً

بالضعف من أحمد إلى رشدین، وهو ممن يكتب حديثه مع ضعفه.

چنانچہ اس کے پیش نظر ان کے بیان کا جائزہ لے لیں، نیز شیخ مسلمہ بن قاسم نے ”وكان ثقةً عالماً بالحديث“ اور شیخ ابن یونس مصری نے ”وكان من حفاظ الحديث، وأهل الصنعة“ بھی بیان کیا، جیسا کہ ”لسان المیزان“، (۱/ ۵۹۵) میں تفصیل بیان ہوئی، البتہ ہمارے نزدیک یہ راوی ثقاہت کے اعلیٰ درجے پر فائز نہیں اور نہ ہی ہم اس بات پر مُصر ہیں، تاہم جرح و توثیق میں

انصاف ملحوظ رکھنا چاہیے، لہذا مؤخر روایت بقیہ صحیح و معتمد روایات کی تائید میں بیان ہوئی ہے، پس اضافی طور پر اسے بھی شامل نتیجہ کیا جاسکتا ہے، ورنہ اس کے علاوہ بقیہ روایات اپنے مفہوم و بیان میں کافی ہیں، چنانچہ محض اس پر ضعف کی تحقیق میں وقت ضائع کرنے کی حاجت نہیں ہے، الغرض پہلی روایت میں صرف سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی بات تھی، اور وہ رسول اللہ ﷺ سے بیان کر رہی تھیں، لیکن دوسری روایت پہلی سے زیادہ صریح ہے۔

ثالثاً: ہاشمی صاحب نے (ص ۲۷۰) پر اس روایت کی تحقیق میں اپنے علمی جوہر دکھانے کی ناکام سعی کی، لیکن بیچارے کو نام تک کی تعیین معلوم نہ ہو سکی، یعنی امام حاکم کی سند میں لکھا ہوا نام تک درست نہ دہرا سکے، تو پھر آگے ان کے مزعومہ علمی تبصرے کا عالم کیا ہوگا، چنانچہ انھوں نے اسی ”ابن رشدین“ کو ”الدشرینی“ اور ”دشرین“ لکھ مارا، اور یہ کتابت کی غلطی نہیں، کیونکہ ایسا دوسرا تہہ ہوا، اب یہ تو ان کا حال ہے، لہذا ایسوں سے بھلا کیا بات کی جائے؟

ہاشمی صاحب نے دوسرا دھوکہ دیا ہے کہ ”ایک راوی عبد الرحمن بن محمد مدلس ہے اور منکر روایتیں مجہول راویوں سے روایت کرتا ہے۔ (ص ۲۷۰)۔“ تو اس بارے میں عرض ہے کہ یہ عبد الرحمن بن محمد بن زیاد، ابو محمد محارب کوفی، متوفی ۱۹۵ھ مجموعی طور پر ثقہ ہیں، البتہ کچھ پہلو قابل غور ہیں، جو ہاشمی صاحب جیسوں کی سمجھ سے ماوراء تھے، چنانچہ ان کے بارے میں امام ابو حاتم کا ضابطہ پڑھیں اور ہاشمی صاحب کی چالاکی کا نقشہ دیکھیں ”صدوق إذا حدث عن الثقات، ویروی عن المجهولين أحادیث منكرة، فیفسد حدیثه بروایتہ عن المجهولين. (الجرح والتعديل، ۲/ ۲۸۲)“ یہاں سے پہلی بات ہاشمی ہضم کر گئے اور دوسری بات اچک لی، اور جہاں تک مدلس ہونے کی بات ہے، تو یہ بھی دھوکہ ہے، کیونکہ محدثین نے اسے شیخ معمر کے حوالے سے بیان کیا تھا، لیکن ہاشمی نے سب پر عمومی حکم داغ دیا، چنانچہ عسقلانی کی ”تہذیب التہذیب، (۲/ ۵۵۰)“

میں ”وقال عبد الله بن أحمد، عن أبيه: بلغنا أنه كان يدلس، ولا نعلمه سمع من معمر“ کی تصریح ہے، لہذا قارئین غور کریں، کہ ہاشمی کے دونوں بیان اس سند پر فٹ ہی نہیں، بلکہ یکسر دھوکہ دہی پر مبنی ہیں، کیونکہ اس سند میں یہ راوی عبد الرحمن اپنے شیخ ”محمد بن سوقة غنوی“ سے روایت کر رہے ہیں، اور یہ بالاتفاق ”ثقہ“ ہیں، لہذا ابن ابی حاتم کے بیان کی تائید حاصل ہے، نیز ان کا اپنے انہی شیخ سے سماع ثابت ہے، جیسا کہ ”صحیح البخاری، کتاب العیدین، باب ما یکرہ من حمل السلاح فی العید والحرم“ میں ”حدثنا زكرياء بن يحيى أبو السكين قال: حدثنا المحارب قال: حدثنا محمد بن سوقة...“ سے تصریح موجود ہے، لہذا تدلیس بھی متحقق نہیں، اب ہاشمی صاحب کو کون سمجھائے کہ پہلے کچھ پڑھ تو لیا کریں! اور اسی مقام پر انھوں نے ”جعفر بن سلیمان ضبعی بصری، متوفی ۷۸ھ“ کو ”معز بن سلیمان“ بنا ڈالا، پس قارئین ڈھونڈتے رہیں، لیکن اس راوی کا پتا نہ چلے گا، خیر یہ کلام تو صرف ہاشمی کی دھوکہ دہی اور جہالت واضح کرنے کے لیے تھا، ورنہ اس روایت کے بارے میں ہمارا موقف ”مکتہ ثانی“ کے تحت بیان ہو چکا۔

شارحین بخاری سے روایات بالا کی تائید

حافظ عسقلانی نے ”فتح الباری، (۸/ ۵۷۷)“ میں ان روایات کو شیخ ابو بکر اسماعیلی اور ابو یعلیٰ موصلی سے مختلف کلمات کے ساتھ نقل کرتے ہوئے برقرار رکھا، بلکہ تمسک کیا ہے، نیز انھوں نے اسی مقام پر ابو یعلیٰ کی روایت کے تحت عبد الرحمن بن ابو بکر رضی اللہ عنہما سے ”فقال عبد الرحمن: ألسنت بن اللعين؛ الذي لعنه رسول الله صلى الله عليه وسلم“ تک ذکر کیا ہے اور یوں ہی شیخ عینی نے ”عمدة القاري، (۱۹/ ۲۴۲)“ میں صرف شیخ اسماعیلی سے حسب سابق نقل پر اکتفا کیا ہے، تو ان بیانات سے بھی روایت بالا کی استنادی حیثیت عیاں ہو رہی ہے۔

صحیح الاسناد روایت سے مروان پر لعنت کا ثبوت

مروانیت کی مذمت میں امام حاکم رحمہ اللہ کی روایات سے لوگ جھنجھلاتے اور انھیں خوب بُرا بھلا کہتے نظر آتے ہیں، ان کے زعم میں مذمت مروان کی روایات کو دُنیا میں صرف انہی نے ہی بیان کیا ہے، اس لیے وہ قابلِ اعتبار نہیں، تو ایسوں کے فاسد گمان کی بیخ کنی کرنے اور مغالطے کی قلعی کھولنے کے لیے ہم نے کئی شواہد دیگر ائمہ و محدثین سے بھی پیش کیے ہیں، اُن پر بھی غور کر لیا جائے، چنانچہ اسی ضمن میں یہ بھی پیش خدمت ہے:

وقال إسحاق: أخبرنا سليمان بن حرب، عن حماد بن سلمة، عن عطاء بن السائب عن أبي يحيى قال:

كُنْتُ بَيْنَ الْحُسَيْنِ وَالْحُسَيْنِ، وَمَرْوَانَ يَشْتُمُ الْحُسَيْنُ، وَالْحُسَيْنُ يَنْهَى الْحُسَيْنَ، إِذْ غَضِبَ مَرْوَانُ، فَقَالَ: أَهْلُ بَيْتٍ مَلْعُونُونَ. فَعَضَبَ الْحُسَيْنُ، وَقَالَ: أَقُلْتُ: أَهْلُ بَيْتٍ مَلْعُونُونَ؟ فَوَاللَّهِ لَقَدْ لَعَنَكَ اللَّهُ وَأَنْتَ فِي صَلْبِ أَبِيكَ.

وقال إسحاق: أخبرنا جرير، عن عطاء بن السائب، عن أبي يحيى قال:

كُنْتُ يَوْمًا مَعَ الْحُسَيْنِ وَالْحُسَيْنِ فَسَبَّهُمَا مَرْوَانُ سَبًّا قَبِيحًا، حَتَّى قَالَ: وَاللَّهِ إِنَّكُمْ أَهْلُ بَيْتٍ مَلْعُونُونَ. فَقَالَ الْحُسَيْنُ وَالْحُسَيْنُ - أَوْ أَحَدُهُمَا -

: وَاللَّهِ، وَاللَّهِ، ثُمَّ وَاللَّهِ، لَقَدْ لَعَنَكَ اللَّهُ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَنْتَ فِي صَلْبِ الْحَكَمِ. فَسَكَتَ مَرْوَانُ. (۱۰۸)

۱۰۸- المطالب العالی، للعسقلانی، ۱۸/۲۶۶-۲۶۵، الرقم ۴۴۵۵-۴۴۵۶. اتحاف المهرة الخيرة، للبوصري، ۸۱-۸۲/۸، الرقم ۷۵۲۵ طبعة الوطن. مسند أبي يعلى الموصلي، ۱۲/۱۳۶، الرقم ۶۷۶۶، طبعة المأمون.

ترجمہ: میں حسن اور حسین رضی اللہ عنہما کے ہمراہ اُس وقت موجود تھا، جب مروان (نعوذ باللہ) حسین رضی اللہ عنہ کو گالیاں دے رہا تھا اور اس دوران حسن رضی اللہ عنہ برابر حسین رضی اللہ عنہ کو (جواب دینے سے) روک رہے تھے کہ اسی اثنا میں مروان کو غصہ آیا اور اُس نے کہا: اہل بیت ملعون ہیں، تو حسن رضی اللہ عنہ کو (یہ بات سن کر) غصہ آیا اور آپ نے فرمایا: تو کہتا ہے کہ اہل بیت ملعون ہیں؟ خدا کی قسم! اللہ جبارک اللہ نے تجھ پر اُس وقت لعنت بھیجی، جبکہ تو اپنے باپ کی پشت میں تھا۔

اور دوسری روایت میں ہے:

میں ایک روز حسن و حسین رضی اللہ عنہما کے ہمراہ موجود تھا کہ اسی دوران مروان نے ان دونوں کو سخت بُری گالیاں دیں، حتیٰ کہ اُس نے کہا: خدا کی قسم! تم اہل بیت ملعون ہو۔ تو اس پر حسن اور حسین رضی اللہ عنہما یان میں سے ایک نے فرمایا: خدا کی قسم! خدا کی قسم! خدا کی قسم! اللہ تعالیٰ جبارک اللہ نے اپنے نبی ﷺ کی زبانی تجھ پر اُس وقت لعنت بھیجی، جبکہ تو اپنے باپ حکم کی پشت میں تھا۔ پس (یہ مذمت سنتے ہی) مروان خاموش ہو گیا۔

=

المعجم الكبير، للطبراني، ۳/۸۷، الرقم ۲۷۴۹. جامع المسانيد والسنن، لابن كثير، ۲/۴۸۰، الرقم ۲۴۸۸، طبعة دار خضر. تاريخ الاسلام، للذهبي، ۵/۲۳۲. الطبقات الكبير، لابن سعد، الجزء المتتم؛ الطبقة الخامسة في من قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم أحداث الأسنان، ۱/۴۰۲، الرقم ۳۷۵، تحت الترجمة: الحسن بن علي رضي الله عنها، مكتبة الصديق الطائف، تحقيق: محمد بن صامل السلمي، الطبعة الأولى، ۱۴۱۴ھ.

سند کی علمی و استنادی حیثیت

اس روایت کی مختلف آسانید ہیں، جنہیں ذیل میں نقل کر رہے ہیں، تاکہ معاملہ واضح رہے اور ان تمام کے حوالہ جات ماقبل حاشیے میں درج ہو چکے ہیں۔

۱۔ امام ابن سعد

أخبرنا عفان بن مسلم. قال: حدثنا حماد بن سلمة. قال: أخبرنا عطاء بن السائب. عن أبي يحيى.

۲۔ امام ابو یعلیٰ موصلی

حدثنا إبراهيم بن الحجاج السامي، حدثنا حماد بن سلمة، عن عطاء بن السائب، عن أبي يحيى.

۳۔ امام ابوالقاسم طبرانی

حدثنا علي بن عبد العزيز وأبو مسلم الكشي، قالوا: ثنا حجاج بن المنهال الأنماطي، ح وحدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل، ثنا إبراهيم بن الحجاج السامي، قال: ثنا حماد بن سلمة، عن عطاء بن السائب، عن أبي يحيى.

۴۔ امام شمس الدین ذہبی

قال حماد بن سلمة، وجري، عن عطاء بن السائب، عن أبي يحيى النخعي.

۵۔ حافظ ابن حجر عسقلانی

وقال إسحاق: أخبرنا سليمان بن حرب، عن حماد بن سلمة، عن عطاء بن السائب عن أبي يحيى.

مذکورہ آسانید کا ماحصل یہ ہے کہ اس روایت کو ”ابو یحییٰ“ نے بیان کیا ہے، لیکن ذہبی نے ”تاریخ الإسلام، (۳/ ۳۶۶)“ میں اسے نقل کرنے کے ساتھ ”ابو یحییٰ مجھول“ لکھا ہے،

جس سے بعض لوگوں نے اپنی پسند کا نتیجہ برآمد کر لیا، حالانکہ معاملہ ایسا نہیں، اسی لیے ہم ذیل میں سند کا صعودی جائزہ پیش کر رہے ہیں، تاکہ حقیقت حال عیاں ہو سکے۔

۱۔ ابو یحییٰ

اس شخصیت کی تعیین میں احتمال ہے، چنانچہ ذہبی نے روایت کی سند میں ”ابو یحییٰ نخعی“ بیان کیا اور پھر انہی کو مجہول قرار دیا ہے، حالانکہ یہاں ذہبی سے تسامح ہوا ہے، کیونکہ اگر بالفرض یہی مراد ہوں، تو یہ بھی مجہول نہیں، کیونکہ یہ ”ابو یحییٰ عمیر بن سعید نخعی کوفی، متوفی ۱۰۷ھ/ ۱۱۵ھ“ ہیں، اور یہ ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۷۵۳، الرقم ۵۲۱۷)“ کے طبقہ ثالثہ سے ”ثقة“ ہیں، اور کئی صحابہ کرام مثلاً: حضرت علی مرتضیٰ، عبد الرحمن بن صخر، عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے شرف ملاقات حاصل ہے، حتیٰ کہ عسقلانی نے ”لسان المیزان، (۶/ ۲۳۴)“ میں انہیں ”مخضرم“ بیان کرتے ہوئے توثیق ذکر کی ہے، نیز یہ علی رضی اللہ عنہ سے بکثرت روایت کرتے ہیں، ان سے سماع کی تصریح ”صحیحین“ کی متفق علیہ روایت ”صحیح البخاری، کتاب الحدود، (الصفحة ۱۶۷۸، الرقم ۶۷۷۸)“ میں ”عمیر بن سعید النخعی قال: سمعت علي بن أبي طالب رضي الله عنه“ کی صورت میں موجود ہے اور یہ ”شیخین“ سمیت صحاح ستہ میں سے امام ابوداؤد اور امام ابن ماجہ کے رجال میں سے ہیں، امام نسائی نے ان سے ”سنن کبریٰ“ میں روایت لی ہے، البتہ امام ترمذی نے ان سے کوئی روایت نہیں لی۔

امام ذہبی نے انہیں غالباً شیخ ابن حزم کی پیروی میں مجہول کہا ہے، تاہم عسقلانی نے ”تہذیب التہذیب، (۳/ ۳۶۶، طبعة الرسالة)“ میں ان کا ترجمہ لکھتے ہوئے ابن حزم پر نفیس رد کر دیا، جو کافی ہے، الغرض اگر سابق روایت میں یہی شخصیت مراد ہوں، جیسا کہ شیخ ذہبی کی تصریح بیان ہوئی، تو پھر بھی یہ ہرگز مجہول نہیں ہیں، لہذا ابائیں طور ذہبی کا بیان حجت نہیں رہتا

اور یہاں تک کا بیان صرف ذہبی کی تصریح کے پیش نظر تھا، ورنہ بعد کے راوی عطاء بن سائب کے شیوخ میں ان کا ذکر موجود نہیں، فافہم۔ البتہ عطاء بن سائب کے شیوخ میں جن دو حضرات کی کنیت ”ابویحییٰ“ معلوم ہو سکی، ان میں سے ایک ”ابویحییٰ زیاد الاعرج کی، قرشی“ ہیں، ان سے عطاء بن سائب کی ۲۷ روایات مختلف کتب میں موجود ہیں، اور یہ بھی حسب سابق ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۳۴۹، الرقم ۲۱۲۳)“ کے طبقہ ثالثہ سے ”ثقة“ شمار ہوئے ہیں، نیز امام ابو حاتم رازی، ابو زرعہ رازی، ابن معین، ابن حبان اور ذہبی وغیرہ نے بھی انھیں ”ثقة“ ہی بیان کیا ہے،^(۱۰۹)۔ یہ صحاح ستہ میں سے صرف امام داود کے رجال میں سے ہیں، البتہ امام نسائی نے ان سے ”سنن کبریٰ“ میں دو روایات لی ہیں، الغرض یہ راوی بھی ثقہ اور قابل اعتبار ہیں۔ اور تیسرے خود عطاء بن سائب کے والد ”ابویحییٰ سائب بن مالک ثقفی کوفی مدنی، متوفی ۹۰ھ تقریباً“ ہیں، اور یہ بھی ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۳۴۹، الرقم ۲۱۲۳)“ کے طبقہ ثانیہ سے ”ثقة“ شمار ہوتے ہیں، ایسا ہی ذہبی نے ”الکاشف، (۱/ ۴۲۵، الرقم ۱۷۹۴)“ میں بھی ذکر کیا ہے اور مغطائی نے ”اکمال، (۵/ ۲۰۵)“ میں شیخ ابن خلفون اور ابن حبان وغیرہ سے بھی توثیق بیان کی ہے۔ یہ سنن اربعہ کے رجال میں سے ہیں، اسی طرح ”صحیح ابن خزمہ اور صحیح ابن حبان“ میں بھی ان سے روایات منقول ہیں۔ اور انہی سے عطاء کی بکثرت روایات نقل ہوئیں، جن کی تعداد مع مکررات ۲۱۵ کے قریب ہے، الغرض تینوں میں سے کوئی بھی شخصیت مراد لی جائے، تو سند متصل اور راوی ثقہ ہے، اگرچہ مؤخر یعنی والد کو مراد لینا قرین صواب ہے۔

۱۰۹۔ الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، ۵۴۹/۳۔ تہذیب الکمال، للمزی، ۵۳۰/۹۔ تہذیب التہذیب، للعسقلانی

۲۔ عطاء بن سائب

اور یہ ”ابو السائب عطاء ثقفی کوفی، متوفی ۱۳۳ھ تقریباً“ ہیں، رجال کے ”طبقہ خامسہ“ سے تعلق رکھتے ہیں،^(۱۱۰)، ان کی ثقاہت تو اکثر کے یہاں منقول ہے، تاہم اخیر عمر میں ”اختلاط و تغیر“ کی وجہ سے کچھ اختلاف ہے، ان کی ایسی روایات جو تغیر سے قبل کی ہوں، وہ بالاتفاق مقبول ہیں، ان کے حوالے سے یہ اصول قابل توجہ ہے، جو شعبہ بن حجاج وغیرہ نے بیان کیا:

إذا حدث عن رجلٍ واحدٍ، فهو ثقةٌ، وإذا جمع بين اثنين، فاتفقه.

(إكمال، للمغلطاي، ۹/ ۲۴۷)

ترجمہ: جب وہ کسی ایک فرد سے (یعنی جزماً) روایت کریں، تو وہ ثقہ ہیں، اور

جب دو سے (احتمالاً) روایت کریں، تو ان سے اجتناب کرو (ہوشیاری سے کام لو)۔

چنانچہ اس قاعدے کی رو سے بھی متذکرہ روایت کی سند معتبر ٹھہرتی ہے، کیونکہ عطاء نے سند بیان کرتے وقت کوئی احتمال بیان ہی نہیں کیا ہے، اسی لیے اصول کے مطابق روایت بالا پر تغیر کے احکام جاری نہیں ہوں گے۔

نیز ان سے روایت کرنے والوں میں ”حماد بن زید بن درہم، ابواسامعیل ازدی بصری، متوفی ۷۷ھ“ بھی ہیں، جو عسقلانی کے یہاں طبقہ ثامنہ میں ”ثقة، مثبت، فقیہ“ بیان ہوئے ہیں، چنانچہ امام بخاری نے ”تاریخ“ میں ان کا عطاء بن سائب سے سماع صحیح قرار دیا، جیسا کہ عسقلانی نے ”تہذیب“ میں صراحت کی ہے اور یوں ہی دیگر محدثین وائمہ نے بھی ان کے سماع کو تغیر و اختلاط سے قبل کے زمانے میں متحقق ہونے کی وجہ سے صحیح قرار دیا ہے، تو اس بنیاد پر انہی

۱۱۰۔ الکاشف، للذهبي، ۲۲/۲، الرقم ۳۷۹۸۔ تقریب التہذیب، للعسقلانی، الصفحة ۶۷۸، الرقم ۴۶۲۵۔

الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، ۳۳۲/۶۔ تہذیب الکمال، للمزی، ۸۶/۲۰۔ تہذیب التہذیب، للعسقلانی،

کے ہم زمانہ یعنی طبقہ ثامنہ ہی سے مذکورہ راوی ”حماد بن سلمہ بن دینار، ابو سلمہ بصری، متوفی ۱۶۷ھ“ ہیں، اور یہ بھی ”ثقة“ ہیں، بلکہ بلحاظ وصال تو یہ حماد بن زید سے بھی مقدم ہیں، تو اس تناظر میں ان کے عطاء بن سائب سے تغیر و اختلاط سے قبل سماع کی تقویت یقینی ہے، لیکن شاید یہاں بھی کچھ لوگوں کو تصریح کے بغیر بات ہضم نہ ہو، تو ایسے میں عسقلانی کی ”تہذیب التہذیب، (۳/ ۱۰۵، طبعة الرسالة)“ میں ”حماد بن سلمہ“ کے سماع کا زمانی تعین اور اختلافی اقوال موجود ہیں، جن کا حاصل یہ ہے۔

شیخ دارقطنی، ابن جارد اور فسوی وغیرہ کے نزدیک ان کا سماع تغیر سے قبل واقع ہوا، اسی لیے صحیح ہے، جبکہ ابن قطن، عقیلی وغیرہ نے تغیر کے بعد سماع واقع ہونے کی وجہ سے کلام کیا ہے۔ انتہی۔

اور اس پر ابن کمال، متوفی ۹۳۹ھ نے ”الکواکب النیرات، (۱/ ۳۲۶-۳۲۵)“ پر شیخ قطن کے تلمیذ ابو عبد اللہ محمد بن ابو بکر ابن المواق کا نقد بھی ذکر کیا ہے، جو جمہور کے موافق ہے، نیز ابن کمال کے مطابق امام ابن معین، ابو داؤد اور طحاوی وغیرہ جمہورائے حماد بن سلمہ کو قبل تغیر میں ہی رائج قرار دیا ہے:

وإنما حديث عطاء الذي كان منه قبل تغييره؛ يؤخذ من أربعة، لا من سواهم: وهم شعبة، وسفيان الثوري، وحماد بن سلمة، وحماد بن زید۔
ترجمہ: اور عطاء کی تغیر حفظ سے قبل والی روایات کو صرف چار شخصیات سے لیا جائے، ان کے علاوہ سے نہیں، اور وہ شعبہ، سفیان ثوری، حماد بن سلمہ اور حماد بن زید ہیں۔

شیخ ابن عدی نے ”الکامل، (۵/ ۱۹۹۹)“ میں صریحاً انھیں اختلاط سے قبل سماع کرنے والوں میں بیان کیا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

حدثنا أحمد بن علي بن بحر، ثنا عبد الله الدورقي قال: قال يحيى بن معين: وحديث شعبة وسفيان، وحماد بن سلمة، عن عطاء بن السائب مستقيم، وحديث جرير وأشباهه بعد تغير عطاء في آخر عمره۔

ترجمہ: شعبہ، سفیان اور حماد بن سلمہ کی عطاء بن سائب سے روایات ”مستقیم“ ہیں، جبکہ جریر اور ان کی مثل دیگر افراد کی روایات عطاء کے آخری عمر میں تغیر واقع ہونے کے بعد کی ہیں۔

جبکہ شیخ عسقلانی ”تہذیب التہذیب، (۳/ ۱۰۵، طبعة الرسالة)“ میں امام دارقطنی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

وقال الدارقطني: دخل عطاء البصرة مرتين، فسمع أيوب، وحماد بن سلمة في الرحلة الأولى صحيح۔

ترجمہ: دارقطنی کہتے ہیں: عطاء دو مرتبہ بصرہ آئے، پس ایوب اور حماد بن سلمہ کا پہلی مرتبہ کا سماع ”صحیح“ ہے۔

اور یہی عسقلانی اسی مقام پر شیخ فسوی سے نقل کرتے ہیں:

وقال يعقوب بن سفيان: هو ثقة حجة، وما روى عنه سفيان، وشعبة، وحماد بن سلمة، سماع هؤلاء سماع قديم۔

ترجمہ: یعقوب بن سفیان نے کہا: وہ ثقہ حجت ہیں، اور ان سے سفیان، شعبہ اور حماد بن سلمہ نے جو روایت کیا، تو ان حضرات کا سماع قدیم ہے۔

اس کے علاوہ حافظ عسقلانی نے تغیر سے قبل اور بعد کے زمانے میں سماع کیے جانے کے حوالے سے ائمہ کے مختلف بیانات میں یوں تطبیق کی ہے کہ انھوں نے عطاء سے دو مرتبہ سماع کیا تھا، ایک تغیر سے قبل اور ایک تغیر کے بعد، چنانچہ بعد کے زمانے میں اُن کے ہمراہ ”جریر“ بھی تھے، جن پر نقد ہے، تاہم مذکورہ سند کا معاملہ اس سے مختلف ہے اور اس بارے میں تفصیلات عسقلانی اور ابن کثیر کی متعلقہ کتب میں ملاحظہ کریں۔

نیز عطاء بن سائب سے حماد بن سلمہ کی روایات کا تغیر سے بالا ہونا ہی رائج ہے، اسی لیے ان کے اس طریق سے کئی روایات کو مختلف کتب میں درج کرتے ہوئے تمسک کیا گیا ہے، مثلاً ”صحیح ابن حبان“ میں گیارہ، ”مستدرک للحاکم“ میں چار، ”سنن نسائی“ باب ذکر الحجر الاسود“ اور ”سنن ابن ماجہ، ابواب التیمم“ میں ایک، جبکہ ”سنن ابی داود“ میں چھ روایات موجود ہیں۔ الغرض اسی سند سے صحاح و سنن میں قریباً دو سو روایات نقل ہوئی ہیں، جو اس بات کا یقین ثبوت ہے کہ ان کا سماع اختلاط سے قبل واقع ہوا تھا، فتدبر۔

۳۔ حماد بن سلمہ

یہ ”ابو سلمہ حماد بن سلمہ بن دینار تمیمی بصری، متوفی ۱۶۷ھ/ ۱۶۵ھ“ ہیں۔ امام عسقلانی نے ”تقریب التہذیب“ کے طبقہ ثامنہ سے ”ثقةً عابدً، أثبتُ الناس في ثابت، وتغير حفظه بآخره“ اور شیخ ذہبی نے ”الکاشف“ میں ”هو ثقةٌ صدوقٌ يغلط، وليس في قوة مالك“ اور ”أحد الأعلام“ شمار کیا ہے،^(۱۱۱)۔

۱۱۱۔ الثقات، لابن حبان، ۲۱۶/۶۔ الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، ۱۴۰/۳۔ تہذیب الکمال، للمزی، ۷/۲۵۳۔ الکاشف، للذهبي، ۳۴۹/۱، الرقم ۱۲۲۰۔ اکمال، للمغلطاي، ۱۴۲/۴، الرقم ۱۳۴۰۔ تہذیب التہذیب، للعسقلاني، ۱/۴۸۱۔ تقریب التہذیب، للعسقلاني، الصفحة ۲۶۸، الرقم ۱۵۰۷۔

یہ جمیع صحاحِ ستہ کے رجال میں سے ہیں، البتہ امام بخاری نے ان سے ”صحیح“ میں صرف درج ذیل ایک روایت لی ہے:

وقال لنا أبو الوليد: حدثنا حماد بن سلمة، عن ثابت، عن أنس، عن أبي قال:

كُنَّا نَرَى هَذَا مِنَ الْقُرْآنِ حَتَّى نَزَلَتْ ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ﴾. (۱۱۲)

لہذا جن لوگوں نے یہ بیان کیا ہے کہ امام بخاری نے ان سے کوئی روایت نہیں لی، تو انھیں سہولاً حق ہوا ہے، الغرض ان پر بھی حسب سابق اخیر عمر میں حافظے کے تغیر کا بیان ہوا ہے، لیکن اس کا دورانیہ وصال سے دو سال قبل بیان کیا جاتا ہے، چنانچہ تغیر سے قبل کی روایات ”صحاح“ میں درج ہیں۔ اور یہاں تک کی سند محولہ مصادر میں یکساں مذکور ہے، اسی لیے ہم نے ہر ایک کی مختصر تحقیق پیش کر دی ہے۔

اور اب روایت کا مدار حماد بن سلمہ پر ہے، چنانچہ ان کے حافظے میں تغیر واقع ہونے کے بارے میں محدثین کو کلام ہے، لیکن ہماری روایت تغیر و اختلاط کے زمانے سے قبل والی ہے، کیونکہ اسے حماد بن سلمہ سے ان کے تین ممتاز و معتمد تلامذہ نے روایت کیا ہے، یعنی: عفان بن مسلم، سلیمان بن حرب، ابراہیم بن حجاج سامی۔ اور یہ تینوں ہی معتبر وثقہ رواۃ ہیں، لہذا ذیل میں اختصار کے ساتھ ان کے بارے میں بیان کیا جا رہا ہے، تاکہ واضح ہو سکے کہ ان کے سماع کا تعلق کس دور سے تھا؟

متابعتِ تامہ سے تغیر حفظ کے احتمال کا ارتقاع اور روایت کی تقویت

حماد بن سلمہ پر اگرچہ آخری عمر میں تغیر حفظ و اختلاط کا بیان ہوا، تاہم مروان سے متعلق روایت اس معاملے سے پاک ہے، کیونکہ اس پر تغیر کے اثرات مرتب و متحقق نہیں

۱۱۲۔ الصحيح، للبخاري، كتاب الرقاق، باب ما يتقي من فتنة المال، الصفحة ۱۶۰۳، الرقم ۶۴۴۰۔

ہوئے، چنانچہ اسے اُن کے تین تلامذہ نے بالاتفاق صحیح الاسناد طریق سے نقل کیا ہے، تو ایسے میں حماد بن سلمہ کا تفرّد اور تغیر بذاتِ خود رفع ہو کر نفسِ روایت پر اعتماد کا ثبوت فراہم کرتا ہے کہ اُن سے سماع کا تعلق تغیر سے قبل ہی متحقق ہوا تھا، اسی لیے تینوں تلامذہ نے مختلف ادوار میں سماع کیا اور پھر معتمد کتب میں ان کی روایات درج ہوئیں، لہذا مروانیت کے سینے میں یہ روایت نیزے کی طرح پیوست ہو چکی، جس سے ان شاء اللہ جانبر ہونے کی سبیل ممکن نہیں، البتہ ہم بحث کو منطقی انجام تک پہنچانے کے لیے بقیہ افراد پر بھی کلام کر رہے ہیں۔

۱۔ عفان بن مسلم

ان سے مراد ”ابو عثمان عفان بن مسلم بن عبد اللہ بصری، صفار، متوفی ۲۱۹ھ“ ہیں، شیخ عسقلانی نے ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۶۸۲، الرقم ۴۶۵۹)“ میں انھیں طبقہ عاشرہ سے ”ثقة، ثبت“، امام ابن ابی حاتم نے ”الجرح والتعديل، (۷/۳۰)“ میں بحوالہ امام ابو حاتم ”ثقة، متقن، متین“ اور شیخ ذہبی نے ”الکاشف، (۲/۲۷)“ میں انھیں ”وكان ثبتاً في أحكام الجرح والتعديل“ بیان کیا ہے، نیز امام یحییٰ بن معین اور ابن سعد وغیرہ کئی اکابر محدثین وائمہ نے ان کے حفظ و اتقان کی گواہی دی ہے۔ یہ جمیع صحاحِ ستہ کے رجال میں سے ہیں، چنانچہ ان کی حماد بن سلمہ کے طریق سے روایت بالاتفاق صحیح اور تغیر و اختلاط سے قبل کی ہے، کیونکہ ”صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب آخر أهل النار خروجاً / باب بيان أن من مات على الكفر فهو في النار ولا تناله شفاعة ولا تنفعه قرابة المقربين / باب أهون أهل النار عذاباً“ نیز دیگر متعدد کتب میں ان کی اسی سند سے روایات کو درج کیا گیا ہے، جو صحیح الاسناد بھی ہیں، تو معلوم ہوا کہ ان کا طریق قابلِ اعتماد اور تغیر سے محفوظ رہا، حتیٰ کہ شیخ عسقلانی نے ”تہذیب التہذیب، (۳/۱۱۸)“ میں امام ابن معین کے حوالے سے تصریح ذکر کی ہے:

وقال الدّوري: سمعت ابن معين يقول: كان عفان أثبت من زيد بن الحباب. وقال: عفان- والله- أثبت من أبي نعيم في حماد بن سلمة. نیز شیخ مزی نے ”تہذیب الکمال، (۲۰/۱۶۶)“ اور شیخ عسقلانی نے سابق مقام پر انہی ابوزکریا یحییٰ بن معین سے نقل کیا ہے:

وقال علي بن الحسين بن حبان: وجدت في كتاب أبي بخط يده: سألت أبا زكريا- يعني: يحيى بن معين- قلت: إذا اختلف أبو الوليد وعفان في حديث عن حماد بن سلمة، فالقول قول من هو؟ قال: القول قول عفان. قلت: فإن اختلفوا في حديث عن شعبة؟ قال: القول قول عفان. قلت: وفي كل شيء؟ قال: نعم، عفان أثبت منه وأكيس، وأبو الوليد ثقة ثبت. قلت: فأبو نعيم الأحول فيما حدث به وعفان فيما حدث به، من أثبت؟ قال: عفان أثبت.

چنانچہ ہماری روایت کی وہ سند جو امام ابن سعد کے یہاں مذکور ہے، انہی سے تعلق رکھتی ہے اور یوں وہ صحیح ٹھہرتی ہے، لہذا مروان کی مذمت اور اس کے کردار پر نقد و جرح کے حوالے سے یہ بھی قوی اور مضبوط دلیل ہے۔

۲۔ سلیمان بن حرب

یہ دراصل ”ابو ایوب سلیمان بن حرب، ازدی بصری، متوفی ۲۲۲ھ“ ہیں۔ عسقلانی نے ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۶۸۲، الرقم ۴۶۵۹)“ میں طبقہ تاسعہ سے ”قاضي مكة، ثقة، إمام، حافظ“ بیان کیا اور ذہبی نے ”الکاشف، (۱/۴۵۸، الرقم ۲۰۷۹)“ میں انھیں ”الإمام“ اور ابو حاتم رازی کے حوالے سے ”إمام من الأئمة لا يدلس، ويتكلم في الرجال، وفي الفقه“

ذکر کیا ہے۔ نیز یہ جمیع صحاحِ ستہ کے رجال اور حماد بن سلمہ کے اکابر تلامذہ میں سے ایک ہیں، چنانچہ امام ابو حاتم رازی نے ان کے طریق پر یوں اعتماد کا بیان کیا ہے:

وهو أحب إلي من أبي سلمة في حماد بن سلمة وفي كل شيء.

(تہذیب التہذیب، للعسقلانی، ۲/ ۸۸)

ان کے حماد بن سلمہ کے طریق سے روایت کو امام مسلم نے ”صحیح مسلم، کتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة“ میں بھی درج کیا گیا ہے اور اس کے علاوہ ”سنن نسائی، ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ، دارمی، مسند احمد اور صحیح ابن حبان“ سمیت متعدد کتب و متون میں اسی سند سے صحیح الاسناد روایات منقول ہیں، جو اس بات کا یقین ثبوت ہے کہ انھوں نے حماد بن سلمہ سے اختلاط سے قبل سماع کیا تھا، لہذا عسقلانی کے یہاں مروان کے بارے میں مذکورہ روایت کا جو طریق سلیمان بن حرب سے بیان ہوا، وہ معتمد و صحیح ٹھہرتا ہے۔ نیز اسی سند میں سلیمان بن حرب سے امام اسحاق بن راہویہ نے بھی روایت لی، تو ان پر توثیق پیش کرنے کی حاجت نہیں کہ وہ بالاتفاق ”ثقة، إمام، فقیہ، مجتہد“ ہیں، چنانچہ یوں حافظ عسقلانی کی ذکر کردہ مکمل سند صحیح و معتمد اور بے غبار ٹھہرتی ہے۔

۳۔ ابراہیم بن حجاج سامی

یہ ”ابو اسحاق ابراہیم بن حجاج بن زید، سامی ناجی بصری، متوفی ۲۳۱ھ“ ہیں، شیخ عسقلانی نے ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۱۰۶، الرقم ۱۶۳)“ میں طبقہ عاشرہ سے ”ثقة ۱۱ھ“ قلیلاً ذکر کیا ہے، جبکہ امام دارقطنی نے ”ثقة“ اور امام ابن قانع نے ”صالح“ کہا، جیسا کہ ”تہذیب التہذیب، (۱/ ۶۲)“ میں بیان ہوا۔ صحاحِ ستہ میں سے امام نسائی اور ابن ماجہ کے رجال میں سے ہیں، جبکہ ابن حبان، مسند احمد اور دارقطنی وغیرہ نے بھی ان سے بکثرت روایات لی ہیں۔

امام نسائی نے حماد بن سلمہ کی روایت ان کے طریق سے ”سنن النسائي، کتاب الزينة، باب خاتم الذهب/ کتاب الأثرية، باب الإذن في شيء منها“ اور امام ابن ماجہ نے ”سنن ابن ماجة، أبواب السنة، باب من كره أن يوطأ عقباه“ میں درج کی ہے، نیز ”مسند احمد، مسند ابی یعلیٰ، سنن کبریٰ بیہقی اور معجم کبیر“ میں بکثرت صحیح الاسناد روایات اسی سند سے موجود ہیں، جن سے واضح ہے کہ ان کی حماد سے روایت تغیر کے اثرات سے محفوظ ہے، اسی لیے اکابر محدثین اس سے استناد کرتے ہیں، نیز ہماری مروان کے بارے میں درج کردہ روایت کے دو مقام یعنی ”مسند ابی یعلیٰ“ اور ”معجم طبرانی“ کے طریق انہی کی سند سے بیان ہوئے ہیں۔

امام ابو یعلیٰ نے تو براہِ راست انہی ابراہیم سے روایت کیا ہے، اس لیے سابق بیان اس بارے میں کافی ہے، تاہم طبرانی کے یہاں ابراہیم کے مابین دیگر رواۃ ہیں، پس طبرانی کے یہاں سند کے بقیہ افراد میں سے ”عبد اللہ بن احمد ابن حنبل، متوفی ۲۹۰ھ“ شیخ عسقلانی کے یہاں ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۴۹۰، الرقم ۳۲۲۲)“ میں طبقہ ثانی عشر سے ”ثقة“ اور ”حجاج بن منہال الانماطی بصری، متوفی ۲۱۶ھ“ بھی ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۲۲۴، الرقم ۱۱۴۶)“ میں طبقہ تاسعہ سے ”ثقة، فاضل“ شمار ہوتے ہیں۔

جبکہ طبرانی کے شیوخ میں سے ”علی بن عبد العزیز بن مرزبان بن سابور، متوفی ۲۸۶ھ“ کو امام دارقطنی نے ”ثقة، مأمون“ اور امام ابن ابی حاتم نے ”صدوق“ اور ان کے دوسرے شیخ ابو مسلم کشی ”ابراہیم بن عبد اللہ بن مسلم بن ماعز، بصری، متوفی ۲۹۲ھ“ کو امام دارقطنی نے ”ثقة، صدوق“ اور موسیٰ بن ہارون، عبد الغنی بن سعید، ابن قحطان، ابن حبان نے ”ثقة“، حتیٰ کہ ناصر الدین البانی نے ”ثقة، حافظ، إمام“ بیان کیا ہے اور مؤخر الذکر پر گزشتہ میں

بھی کچھ کلام گزر چکا، ان دونوں شیوخ کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: ”ارشاد القاضي والدانی، (الصفحة ۶۶ / ۴۳۵)۔“ لہذا اس تحقیق کے بعد واضح ہوا کہ مروان سے متعلق سابق ذکر کردہ روایت کی یہ سند بھی ”صحیح“ اور اقل درجہ ”حسن“ ہے، واللہ الحمد۔

مروان لعنت کا حقدار تھا یا نہیں؟ ایک اشکال کی وضاحت

بعض لوگوں نے مروان پر لعنت کے حوالے سے بیان کردہ روایات کے بعد یہ نتیجہ چسپاں کرنے کی نامراد سعی کی ہے کہ نبی کریم ﷺ سے لعنت کے کلمات اگر ثابت مان بھی لیے جائیں، تو وہ اس ”صحیح“ روایت کے تناظر میں رحمت سے بدل چکے ہیں، چنانچہ انھوں نے اپنے زعم میں بطور ثبوت یہ حدیث شریف پیش کی ہے:

حدثنا زهير بن حرب، حدثنا جرير، عن الأعمش، عن أبي الضحى، عن مسروق، عن عائشة قالت:

دَخَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلَانِ فَكَلَّمَهُ بَشِيءٌ، لَا أَذْرِي مَا هُوَ، فَأَغْضَبَاهُ، فَلَعَنَهُمَا، وَسَبَّهُمَا، فَلَمَّا خَرَجَا، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَنْ أَصَابَ مِنَ الْخَيْرِ شَيْئًا، مَا أَصَابَهُ هَذَا، قَالَ: وَمَا ذَاكَ؟ قَالَتْ: قُلْتُ: لَعَنَهُمَا وَسَبَّيْتَهُمَا. قَالَ: أَوْ مَا عَلِمْتَ مَا شَارَطْتُ عَلَيْهِ رَبِّي؟ قُلْتُ: اللَّهُمَّ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، فَأَيُّ الْمُسْلِمِينَ لَعَنْتُهُ، أَوْ سَبَّيْتُهُ فَاجْعَلْ لَهُ زَكَاةً وَأَجْرًا. (۱۱۳)

ترجمہ: رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں دو شخص آئے اور کسی معاملے میں آپ ﷺ سے گفتگو کی، میں نہیں جانتی کہ وہ کیا بات تھی، پس انھوں نے آپ ﷺ کو ناراض کر دیا، تو آپ نے اُن پر لعنت کی، اور بُرا کہا، جب وہ دونوں چلے گئے، تو میں نے عرض کی: یا رسول اللہ! اُن دونوں کو جو مصیب پہنچی، وہ کسی اور کو نہ پہنچی ہوگی، آپ ﷺ نے فرمایا: وہ کیسے؟ میں نے عرض کی: آپ نے اُن دونوں پر لعنت کی اور انھیں بُرا کہا ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تم نہیں جانتی، کہ میں نے اپنے رب سے کیا طے کیا ہے؟ میں نے یہ دُعا کی ہے: اے اللہ! میں ایک بشر ہوں، پس جس مسلمان پر میں لعنت کروں، یا اُسے بُرا کہوں، تو اُسے اُس کے لیے (گناہوں سے) پاکیزگی اور اجر کا باعث بنا دے۔

الغرض اس طرز استدلال پر بقیہ کو کیا کہیں، البتہ ہاشمی صاحب کو مروانیت کے حق میں اجتہاد کرنے پر تمنع ضرور ملنا چاہیے، چنانچہ موصوف نے ”ص ۲۷۳-۲۶۸“ میں اس سے جو بُدے استدلال کیے ہیں، وہ مبتدی طلباء کے لیے بھی مضحکہ خیز ہیں۔

خیر اس کے جواب میں ہم عرض کرتے ہیں، کہ مسلم شریف کے جس مقام سے آپ نے روایت اُٹھائی، کاش اُس کا ترجمہ الباب؛ جسے آپ نے مختصر اُدرج بھی کیا اور ظرف یہ ہے کہ اُردو میں ترجمہ تک کر دیا ہے، اُسی پر کچھ توجہ دے لیتے، تو شاید دماغ ٹھکانے آجاتا، پس وہاں تحریر ہے:

باب: من لعنه النبي صلى الله عليه وسلم، أو سبّه، أو دعا عليه، وليس هو أهلاً لذلك، كان له زكاةً وأجرًا ورحمةً.

ترجمہ: نبی کریم ﷺ جس پر لعنت کریں، یا اُسے بُرا کہیں، یا اُس کے لیے دُعائے ضرر کریں اور وہ اس کا اہل (مستحق) نہ ہو، تو یہ اُس کے لیے پاکیزگی، اجر اور رحمت ہے۔

اس میں جلی کردہ کلمات غور سے پڑھیں، تاکہ کچھ سمجھ آئے، لیکن اگر پھر بھی نہیں آیا، یا قائم کردہ عنوان سے کوئی اضطراب ہو، تو آئیے پھر نبی کریم ﷺ کے فرمانِ مبارک سے تصریح سن لیں، چنانچہ اسی باب میں اختتام پر طویل روایت درج ہے، جس میں یہ کلمات شریفہ بیان ہوئے ہیں:

يَا أُمَّ سَلِيمٍ! أَمَا تَعْلَمِينَ أَنَّ شَرَّ طِيٍّ عَلَى رَبِّي، أَنِّي اشْتَرَطْتُ عَلَى رَبِّي فَقُلْتُ: إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، أَرْضَى كَمَا يَرْضَى الْبَشَرُ، وَأَغْضَبُ كَمَا يَغْضَبُ الْبَشَرُ، فَأَيُّمَا أَحَدٍ دَعَوْتُ عَلَيْهِ مِنْ أُمَّتِي، بِدَعْوَةٍ لَيْسَ لَهَا بِأَهْلٍ، أَنْ يَجْعَلَهَا لَهُ طَهُورًا وَزَكَاةً، وَقُرْبَةً يُقَرَّبُ بِهَا مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. (۱۱۳)

ترجمہ: اے ام سلیم! کیا تمہیں معلوم نہیں کہ میں نے اپنے رب (جبرائیل) سے یہ عہد لیا ہے کہ میں ایک بشر ہوں، جس طرح (دیگر) بشر راضی ہوتے ہیں، میں بھی راضی ہوتا ہوں، اور جس طرح (دیگر) بشر ناراض ہوتے ہیں، میں بھی ناراض ہوتا ہوں، چنانچہ میں اپنی امت میں سے جس غیر مستحق کے لیے دُعائے ضرر کروں، تو اس دُعا کو اُس کے لیے پاکیزگی، رحمت اور ایسا قُرب بنا دے، جس کی بدولت وہ قیامت کے دن تیری بارگاہ کا قُرب حاصل کرے۔

۱۱۳۔ الصحيح، للإمام مسلم، كتاب البر والصلة والأدب، باب من لعنه النبي صلى الله عليه وسلم أو سبه أو دعا عليه وليس هو أهلاً... إلخ، الصفحة ۱۰۴۶، الرقم ۲۶۰۳، طبعة الأفكار.

اس روایت میں واضح ہے کہ ”جو دُعائے ضرر / لعنت کا اہل یعنی: مستحق نہ ہو“، لہذا صرف ایسے کے حق میں دُعائے ضرر، رحمت و پاکیزگی میں تبدیلی ہوگی اور اُسے بروز قیامت تقرب سے نوازا جائے گا۔

لیکن ہاشمی صاحب! آپ پر کون سا الہام ہوا، یا بخاری و مسلم کی کس صحیح حدیث میں آپ نے مطالعہ کیا ہے کہ مروان اس لعنت کا حق دار نہیں تھا کہ بہ فرض ثبوت بھی یہ لعنت اُس کے لیے رحمت بنے؟ پس یہ محض آپ کی افسانہ سازیاں ہیں۔

نیز اب حدیث نبوی کے کلمات کا معنی سمجھیں، چنانچہ آپ نے جو قریش کے خلاف بد دُعائے جانے کی بحث چھیڑی ہے، وہ اس حدیث کے ضمن میں فٹ ہی نہیں اور نہ یہ بحث یہاں مقصود تھی، ہاشمی صاحب! اتنی بنیادی بات بھی آپ کی سمجھ و فہم سے ماوراء ہے کہ سابق حدیث میں جس ”لعنت، دُعائے ضرر“ وغیرہ کا ذکر ہوا، وہ مسلمانوں سے متعلق ہیں، چنانچہ یہاں ”اہلیت“ میں مسلم مراد ہیں، کفار تو سرے سے داخل ہی نہیں، کیونکہ وہ اپنے کفر کے سبب حقیقتاً نااہل ہیں۔ اور ہماری اس تعیین پر روایت بالا کے تحت شارحین مثلاً شیخ عینی اور نووی وغیرہ کی تصریحات بھی صرف مسلمانوں کا ہی بیان کر رہی ہیں۔

لہذا آپ نے کفار قریش کے خلاف نبی کریم ﷺ کی جس دُعائے ضرر ”اللہم علیک بقریش“ سے استدلال کرتے ہوئے شیخی بکھیری ہے، وہ سابق حدیث کے ضمن میں شامل ہی نہیں، اب یہ تو آپ کا حال ہے کہ مسلمانوں سے متعلق روایات پر بحث کرنے کے لیے کفار کے بارے میں بیان کردہ صریح روایات پیش کر رہے ہیں، تعجب ہے۔

نیز مسلمان میں اہلیت سے مراد کیا ہے اور یہ کس طرح متحقق ہوگی، اس کی توضیح بھی شارحین کر چکے، چنانچہ انھوں نے لکھا ہے کہ نبی کریم ﷺ شریعت کے مطابق فیصلہ فرماتے

اور ظاہری اعمال پیش نظر ہوا کرتے تھے، اسی لیے لعنت، دُعائے ضرر وغیرہ اُمور بھی اسی ظاہری عمل سے متعلق ہوں گے، لہذا نبی کریم ﷺ کے فرمان کا معنی و مفہوم یہ ہوا:

”اگر بالفرض میں کسی مسلمان کے ظاہری عمل کے پیش نظر کوئی ایسی بات کہہ دوں، تو اے اللہ! تو اُس کے باطن سے واقف ہے، پس اگر اُس کا باطنی معاملہ ایسا نہ ہو، یعنی: اُس میں لعنت اور دُعائے ضرر کا مصداق باطنی طور پر موجود نہ ہوں، تو پھر میری جانب سے صادر ہونے والے ایسے کلمات کو اُس کے حق میں رحمت و تقرب کا ذریعہ بنا دینا، کیونکہ اے پروردگار! تو ظاہر و باطن سب جانتا ہے۔“

اس توضیحی عبارت سے عام قاری کو بھی بات سمجھ آگئی ہوگی، کہ یہاں مسلمان کے لیے بات ہو رہی ہے، لیکن پتا نہیں کیوں ہاشمی صاحب کو اس مقام پر بھی کفارِ قریش کے خلاف کی گئی دُعائے ضرر یاد آئی، اور اس کے پہلو میں مروان کا دفاع اخذ کر بیٹھے؟

لہذا جب سابق روایت میں اس بات کی تعیین ہو چکی، کہ اس سے مسلمان مراد ہیں، تو ایسے میں مروان اور اس کے والد کے لیے روایت میں بیان ہونے والی لعنت اور دیگر اُمور کا انطباق کریں، تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ حکم بن ابوالعاص کے لیے لعنت بیان ضرور ہوئی، بلکہ دو مرتبہ ہوئی، ایک اسلام سے قبل؛ جبکہ وہ عداوتِ اسلام کے باعث حقیقی مصداق تھے اور ایک فتح مکہ کے موقع پر؛ جب اُن سے ایک لغزش صادر ہوئی۔ اور بایں ہمہ رب تعالیٰ جبارٌ کَلْبٌ نے انھیں ایمان و شرفِ صحابیت کی بدولت لعنت کا دائمی مصداق ہونے سے بچالیا اور دوسری بار کی لعنت کا ازالہ یوں ممکن، بلکہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے انھیں مدینے واپس بلانے اور اس بارے میں بیان: ”میں نے نبی ﷺ سے ان کے معاملے میں سفارش کی، تو آپ ﷺ نے قبول فرمائی تھی“ کے پیش نظر متحقق ہوا کہ انھیں قبولِ توبہ و اصلاح کی توفیق میسر آگئی، لہذا ہر چند

کے وہ مجزوقی اس امر سے متصف ہوئے، تاہم مالِ امر انھیں نجات کی توفیق مل گئی، اور ان کی نجات کی قوی دلیل سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کا پروانہ و سند حاصل کرنا اور پھر حکم بن ابوالعاص کا بذاتِ خود شرفِ صحابیت سے مشرف ہونا ہے، لہذا ہم انھیں کسی طور پر بھی اب لعنت وغیرہ سے منسوب نہیں کرتے اور ذکرِ روایات کے علاوہ اس طرزِ عمل کو ہرگز روا نہیں رکھتے اور ان تمام اُمور سے قطع نظر مزید یہ ہے کہ اُن کے معاملے میں سکوت اختیار کرتے ہوئے اسے روزِ قیامت کے لیے چھوڑتے ہیں، جیسا کہ پہلی بحث میں وضاحت گزر چکی ہے۔

لیکن ہاشمی صاحب! مروان پر لعنت اور ناراضگی کا ارتقا کیسے ممکن ہوگا؟ کیونکہ پیدائش سے قبل دی جانے والی لعنت مستمر رہی، اور وصالِ نبوی سے چند روز قبل خواب دیکھے جانے پر دوبارہ اولادِ حکم سے ناراضگی کا ظہور ہوا، جس میں بدیہی طور پر آپ کا مدوحِ اعظم مروان پیش پیش ہے اور پھر اس لعنت کے دوام کو کبار صحابہ اور مزاجِ رسول سے آشنا ہونے والی متعدد شخصیات نے بھی عموم پر ہی باقی رکھا ہے، جس سے عیاں ہے کہ مروان اس لعنت و ناراضگی کے طوق سے نجات نہ پاسکا اور شاید اسی نحوست کی وجہ سے زندگی بھر قبیح سے قبیح تر اُمور و فسادات بھی صادر ہوتے رہے۔

نیز حکم بن ابوالعاص اور ان کی اولاد پر کی گئی لعنت میں ایک وجہ افتراق یہ بھی ہے، جسے ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ خود نبی کریم ﷺ نے ان کے معاملے میں فرق اختیار فرمایا، چنانچہ پہلے دونوں مواقع سے منسوب لعنت و مذمت وغیرہ میں ان کے نام کی تصریح بیان ہوئی، تاہم جب وصال سے کچھ عرصہ قبل والے خواب کا معاملہ ہوا، تو اس کے نتیجے میں خطاب صرف اولادِ حکم کی طرف متوجہ ہوا، اس میں ان کی شمولیت کا بیان نہیں، اور اس میں بشری تقاضے کے سبب ہونے والی لغزش کو معاف کرنے کی بابت اشارہ بھی معلوم ہوتا ہے، نیز اس عفو پر ضعیف روایت ہی سہی، تاہم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی اجازتِ نبوی والی بات بھی مؤید ہے، تو

ایسے میں صرف ان کی اولاد کو آئندہ کے حکم سے متعلق کیا گیا، لیکن انھیں اس آخری امر میں خلاصی نصیب ہوئی، تو یہ بنیادی فرق بھی مروان کی مذمت میں اہم تر ہے، فقدر۔

اور جسے نبی کریم ﷺ نے لعنت دی، اب اس کے اہل ہونے اور نہ ہونے کی وضاحت یا تو صحیح الاسناد روایات سے معلوم ہوگی، یا پھر مراد رسول سمجھنے والے جلیل القدر صحابہ اس کا تعین کریں گے، لہذا نبی کریم ﷺ کی سب سے قریبی شخصیت سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا تو مروان کو لعنت کا حقدار سمجھتی رہیں، حتیٰ کہ قریباً پچاس برس بعد بھی اس کا اظہار فرمایا، اور اسی طرح دیگر صحابہ اور تابعین کے شواہد بھی بیان ہو چکے، نیز اضافی تائیدات میں ائمہ و محدثین کی نقول و آراء بھی ذکر ہوئیں، جن میں کسی قسم کا ابہام و خفا موجود نہیں، لیکن ان تمام کے برعکس اس صدی میں آکر صرف آپ پر یہ عقدہ کیسے روشن ہو گیا کہ مروان اس لعنت کا حقدار نہیں تھا؟ کیا یہ محض آپ کا تحکم اور حقائق سے اغماض نہیں؟

نیز اسی مقام پر آپ نے پہلے حاکم کی روایات کو جعلی تسلیم کیا اور پھر بالفرض صحیح تسلیم کرنے کی صورت میں انہی میں سے ایک روایت میں مذکور ”إلا المؤمن منهم“ کے اضافہ کو بقیہ روایات پر منطبق کرنے کا جبری امر بھی صادر فرمایا ہے، تو یہ آپ کے مبلغ علم کی قلعی کھولنے کے لیے کافی اور آپ کی اجتہادی شان کی رُبوں حالی پر خود واضح دلیل ہے۔

جبکہ اس بارے میں سادہ جواب تو یہ ہے کہ اولاً: ہم نے اپنی کتاب میں ایسی کوئی روایت درج ہی نہیں کی۔ ثانیاً: حاکم کی اس روایت میں متعدد علل ہیں، جن کی وجہ سے یہ روایت لائق اعتماد ہی نہیں، کیونکہ اس کی سند میں ”ابو الحسن جزری“ کو حافظ عسقلانی نے مجہول لکھا ہے اور اس کے علاوہ بعد کے راویوں میں ”جعفر بن سلیمان ضبی“ صدوق ہونے کے باوجود غالی رافضی، بلکہ شیخین سے بغض رکھنے والا تھا، جیسا کہ ابن حبان نے تصریح کی ہے اور پھر تیسرا

راوی ”حسین بن فضل“ بھی متکلم فیہ ہے، نیز حاکم کے شیخ محمد بن صالح بن ہانی بھی مجہول ہیں، صرف ”طبقات شافعیہ“ میں ان کا مختصر تذکرہ ملتا ہے۔

چنانچہ جعلی کہنے کے بعد جس روایت سے آپ نے یہ اضافہ اُچک کر تمام روایات پر لگانے کی ناکام کوشش کی ہے، وہ روایت دُہرے طور پر قابلِ تمسک نہیں، اور ظرفہ یہ ہے کہ اسے صرف امام حاکم رحمہ اللہ نے ہی روایت کیا ہے، لہذا صحابہ کے خلاف کسی روایت میں امام حاکم کا نام آنا ہی موضوع ہونے کی نشانی ہوتا ہے، ہاشمی صاحب ایسا کچھ آپ کا موقف ہے، جیسا کہ اپنی کتاب میں کئی مقامات پر بیان بھی کیا، مثلاً ”ص ۲۶۷“۔ تو موضوع روایات کو صحیح تسلیم کرنے اور پھر اس کے اضافے کو بقیہ صحیح یا اقل درجہ ضعیف روایات پر منطبق کرنا آپ ہی شان ہے اور اس اجتہاد پر آپ بلاشبہ علمی لحاظ سے واجب الرد ہونے کے مستحق ہیں۔

اور اگر آپ کہیں کہ آپ نے یہ بات الزامی طور پر کہی ہے، تو پھر بھی آپ اس مضحکہ خیزی سے بری نہیں ہو سکتے، کیونکہ الزامی جواب کے لیے جن شروط کی رعایت کی جاتی ہے، وہ کلیۃً یہاں مفقود ہیں، کیونکہ یہ روایت آپ کے نزدیک جعلی اور موضوع ہے اور ہمارے نزدیک شدید ضعیف اور جائے کلام ہے، چنانچہ اس سے عدم تمسک پر طرفین کے نزدیک اتفاق ہے، تو پھر عند الخصم یہ الزام بھی کیسے اور کیونکر قابلِ بحث بن سکتی ہے؟ الزامی طور پر بھی ان مسلمات و معتبرات کو پیش کیا جاتا ہے، جو کم از کم فریق ثانی کو تسلیم ہوں، اب جسے دونوں فریق تسلیم ہی نہیں کرتے، اُسے الزامی جواب بنانے کا حُسن آپ کی کرشمہ سازی تو ہو سکتی ہے، لیکن اس میں کوئی علمی وزن موجود نہیں رہتا، لہذا ایسا نہیں ہوتا کہ جو مرضی میں آئے، اُسے کہنے کے بعد الزامی جواب کے کھاتے میں ڈال دیا جائے اور ویسے بھی لزوم، الزام اور التزام جیسے دقیق امور کی بحث آپ جیسوں کی عقل سے شاید کوسوں دُور ہو، اس لیے یہ حیلہ بازی کہ الزامی جواب تھا، آپ کو ہرگز مفید نہیں، آپ کو چاہیے تھا کہ قابلِ نقد بنانے سے قبل اس کی علمی و استنادی

حیثیت اور فریق ثانی کے یہاں اس کے معتبر ہونے کے بارے میں معلومات پیش نظر رکھتے، یا پھر اقل درجہ فریقین کے یہاں عدم تمسک کی صراحت کے ساتھ اگر کسی فرضی صورت پر کچھ بحث کرتے، تو البتہ کچھ معقول تھا، لیکن پتا نہیں اس مقام پر آپ نے الزامی جواب میں کسے خطاب کیا ہے؟ خیر ہم تو سچا اسے آپ کی نادانی تصور کرتے ہوئے نظر انداز کر سکتے ہیں، اس سے زیادہ کچھ نہیں، چنانچہ اسی لیے صرف تنبیہ پر اکتفا کر رہے ہیں۔

الغرض اگر یہ اضافہ متحقق بھی ہو، تو نفس مسئلہ میں مُضر نہیں، کیونکہ یہ بات بھلا کس روایت سے ثابت ہے کہ دعائے ضرر اور لعنت صرف کافر کے لیے ہی مختص تھی، کوئی مسلمان بالفرض اپنے کسی سخت جرم کی پاداش میں اس کا حامل نہیں ہو سکتا، نیز ”إِلَّا الْمُؤْمِنُ مِنْهُمْ“ کے حکم سے مروان؛ اَصْل ہونے کے باوجود مستثنیٰ ہو گا، یہ کس دلیل و حکم سے مستفاد ہوا ہے؟

دشمنانِ رسول کی نسلوں میں ہزار لاکھوں مومنین پیدا ہوئے، تو کبھی کسی نے بھی ان کی وجہ سے اَصْل کی مذمت کا استثناء نہیں کیا، کیونکہ اَصْل بوجہ کفر و شرک اپنے مقام پر متحقق و مبرہن رہی، البتہ اسلام لانے کے سبب فرع کے حق میں حکم تبدیل ہوا، لیکن مروان کے کیس میں اَصْل یعنی: خود مروان مسلمان ہونے کے باوجود متہم و مطعون تھا اور اس کے ملوث و متہم ہونے کے شواہد روایت و صحابہ کے بیانات سے مبرہن ہیں، تو اب اس کی نسل میں ”إِلَّا

الْمُؤْمِنُ مِنْهُمْ“ برہنائے ثبوت بھی اَصْل کے حکم و مذمت پر اثر پذیر نہیں ہو سکتا، کہ صدورِ حکم کے وقت میں نفس اسلام تو پہلے سے ہی متحقق تھا، تاہم اس کے باوجود بھی مذمت بیان ہوئی، تو لا محالہ یہ مسلمان ہونے کے ساتھ ساتھ مستقبل کے قبائح سے متعلق تھی، لہذا مروان پر لعنت و ناراضگی کے طوق کفر کی بنیاد پر نہیں، بلکہ شر و خباثت اور دینی اُمور میں تداخل و بگاڑ کے پیش نظر بیان ہوئے تھے؛ جسے اس کی بد اعمالیوں نے بعد میں عملاً مزید مؤکد و مستحکم کر دیا تھا، البتہ

مروان کی نسل میں سے صالحین مثلاً حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ جیسے افراد اپنی اصلاح و پرہیزگاری کے سبب بدیہی طور پر مذمت کے حکم سے خارج ہوں گے اور جو نیکو کار نہیں تھے، وہ اپنی بد اعمالیوں کے سبب سابق بیان کردہ مذمت کے حق دار ٹھہریں گے، فتنہ بر۔

اور ذہنِ خاطر پر یہ بھی منقش رہے کہ ایک حدیث میں اُولادِ حکم کی مذمت میں تیس کی تعداد پر خصوصی حکم بیان ہوا ہے:

عن أبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إِذَا بَلَغَ بَنُو أَبِي الْعَاصِ ثَلَاثِينَ؛ اتَّخَذُوا دِينَ الله دَخَلًا، وَعَبَادَ الله خَوَلًا، وَمَالَ الله عَزَّوَجَلَّ دُولًا». (۱۱۵)

ترجمہ: حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب (حکم بن) ابی العاص کی اولاد تیس تک پہنچ جائے، تو وہ اللہ کے دین میں دخل اندازی کریں گے، خدا کے بندوں کو غلام، اور اللہ کے مال (یعنی: زکوٰۃ اور صدقات وغیرہ) کو (ذاتی) ملکیت بنائیں گے۔

اس روایت کے بارے میں کچھ کلام ابتداء کتاب میں بھی گزر چکا ہے اور اس کی کچھ اسناد ضعیف ہیں، انہی میں چالیس کی تعداد کا بیان موجود ہے، لیکن وہ منقطع ہیں، البتہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا طریق صحیح اور محفوظ ہے، جبکہ بقیہ شواہد اس کی تائید میں بیان ہوئے ہیں، اور یہ روایت اگرچہ ذہبی کی مختلف کتب، بیہقی کی مجمع الزوائد اور عسقلانی کی اتحاف المہرۃ وغیرہ میں بھی موجود ہے، تاہم ان کی علمی بحث یکجا طور پر شیخ البانی کے محولہ مقام پر بیان ہوئی، اسی لیے ہم بوجہ صرف ایک ہی مقام کے ذکر پر اکتفا کر رہے ہیں، مراجع کی تفصیل وہاں ملاحظہ کریں۔

پس تعداد کا یہ بیان بھی غالب طور پر پہلی صدی کے دورانیے سے تعلق رکھتا ہے، کیونکہ ہماری معلومات کے مطابق حکم بن ابوالعاص کے بیٹوں اور ان کی اگلی نسل میں سے شاید ہی کسی نے پہلی صدی کے بعد کا زمانہ پایا، یا پھر دوسری صدی کے اوائل کی ایک دو دہائی تک بقید حیات رہا، چنانچہ اس کے پیش نظر قیامت تک ہر اُموی کے حق میں یہ مذمت جاری رہے گی، اس بات کے نہ تو ہم مدعی ہیں اور نہ اس پر کوئی دلیل ہے، اسی لیے اس امر کو صحیح روایت کے پیش نظر اوّلین افراد کے حق میں ہی تصور کیا جائے گا اور انہی اوّلین یعنی: اولادِ حکم میں مروان بن حکم سرفہرست ہے اور بموجب حدیث منبر پر بندروں کی طرح گودنے اور سابق درج کردہ روایت کے اُمور کا معاملہ خاص اس کے لیے بروجہ اتم متحقق ہے، کیونکہ حکم بن ابوالعاص کی اولاد میں پہلے پہل اسے ہی حکمرانی ملی اور منبر پر براجمان ہوا، تو ایسے میں کوئی شبہ ہی باقی نہیں رہتا کہ یہ مذمت کے حقداروں میں سرفہرست اور باقی کی نسبت اقرب ہے، فافہم۔

لہذا بات بالکل سہل ہے کہ آپ نے جس ہوشیاری سے اسلام لے آنے کی بحث کی اور سابق لعنت کے اجراء کو اسلام لانے کے بعد کا عدم قرار دیا ہے کہ حالتِ کفر میں تو ہر کافر ملعون ہوتا ہے، لیکن اسلام کے بعد سابق حالت متحقق نہیں رہتی، تو محترم! ہاں ہمیں بھی تسلیم ہے کہ معاملہ ایسا ہی ہے اور حالتِ کفر میں ملعون ہونے کی کیفیت کو اسلام کے بعد کا عدم قرار دیا جائے گا، ہاشمی صاحب! آپ بھول گئے ہوں گے، لیکن ہمیں یاد ہے کہ اس لعنت کا دوام اور بہ الفاظِ نو دوبارہ تحققِ فسخ مکہ کے بعد اسلام لانے اور پھر سخت جرم کی پاداش میں ان کے والد کے لیے متحقق ہوا تھا، حالانکہ آپ تو اس سے بھی انکاری ہیں، تو حالتِ کفر میں لعنت اگر بالفرض آپ کے دعویٰ کے مطابق کا عدم مان بھی لی جائے، تو اب حالتِ اسلام میں دوبارہ لعنت سے متصف کیے گئے اور اس مرتبہ کی لعنت کا تحققِ مبحثِ اوّل کے تحت بیان کیا جا چکا ہے۔

اور اس سے بڑھ کر اولادِ حکم بن ابوالعاص سے نبی کریم ﷺ کی ناراضگی کی روایت اگلے عنوان کے تحت آرہی ہے اور یہ روایت تو بالاتفاق نبی کریم ﷺ کے وصال سے کچھ روز یا کچھ مہینے قبل کی ہے اور طرفہ یہ ہے کہ معتمد ائمہ و محدثین کے علاوہ خود شیخ البانی تک اس کی تصحیح کر چکے ہیں، جبکہ اسی طرح کی ایک روایت اسی عنوان میں ماقبل درج ہو چکی، اور اُسے بھی محدثین و ائمہ حتی البانی تک صحیح قرار دے چکے ہیں، تو مذمتوں کی ایک طویل چارج شیٹ آپ کے مدوح کے لیے متعین ہو چکی، اسے ختم کرنے کے لیے انصاف کی عدالت میں قوی اور صحیح ثبوت لائیں، صرف آپ کے بُودے استدلال اور چکنی چُچڑی باتیں بکھیرنے سے جان نہیں چھوٹنے والی، لہذا دیانت داری سے اپنے کلائنٹ کا مقدمہ لڑیں اور کچھ ہوش کے ناخن لیتے ہوئے تیاری و محنت سے میدان میں اُتریں۔

پس جنابِ عالی! یہ سب باتیں واضح کر رہی ہیں، کہ مروان کی لعنت و مذمت سے گلو خلاصی ہر گز نہیں ہوئی، بلکہ وہ اوّل اپنے باپ کی پشت میں لعنت کا حامل ہوا اور پھر اسلام لانے کے بعد دوبارہ لعنت متوجہ ہوئی، اگرچہ دوسری بار میں صرف اس کے والد کی تصریح ہے اور پیدائش کے موقع پر نبی کریم ﷺ کی خدمت میں مروان کو پیش کرنے اور پھر ملعون و گرگٹ قرار دینے والی روایات ضعیف ہیں، جنہیں ہم نے اپنی بحث میں دلیل نہیں بنایا، ورنہ تو یہ ضعیف روایات بھی ملعونیت کے ثبوت میں واضح ہیں، خیر انہیں چھوڑیں، تو وصالِ رسول ﷺ سے قبل اولادِ حکم سے ناراضگی پر مزید صحیح روایت نے تو ثبوت فراہم کر دیے ہیں، چنانچہ پشت میں رہتے ہوئے لعنت، پھر اولادِ حکم کی تیس تک والی روایت میں دوبارہ مذمت اور پھر آخری وقت میں نبی کریم ﷺ کی ناراضگی کا طوق اس کے گلے میں ہمیشہ رہا، جس سے خلاصی کی سبیل نہ تو کسی روایت میں بیان ہوئی، اور نہ خود مروان کے اعمال نے اس کے برعکس کوئی کارِ خیر انجام دے کر ازالہ کرنے کی سعی، بلکہ اُس نے تو دن بدن اپنی سابق مذمت اور ملعونیت میں اضافے

والے اُمور ہی بڑھائے، حتیٰ کہ مرتے وقت بھی واقعہ حرہ کے دوران حُرمتِ مدینہ منورہ کی پامالی اور لوٹ مار میں معاونت، نیز خلیفہ عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے خلاف خُروج اور بغاوت کا بد نمودارغ لے کر دنیا سے گیا۔ اور اس کی زندگی کی آخری دہائی میں سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے بھی دوامِ لعنت کی نوید سنا کر سابق اُمور کو پختگی بخشی، اب سیدہ سے بہتر بھلا کون جانتا ہو گا کہ حالتِ کفر کی لعنت کا بیان حالتِ اسلام پر منطبق نہیں ہوتا، یا پھر نبی کریم ﷺ کی لعنت کو رحمت و تقرب میں بدل دیا گیا تھا، اسی لیے اب مروان پر اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا، پس آپ رضی اللہ عنہا نے تو اسے مروان کے حق میں مقرر و ثابت رکھا، بلکہ ان کے ساتھ ساتھ حضراتِ حسنین کریمین رضی اللہ عنہما نے بھی اسی سے تمسک کرتے ہوئے بیان کیا، تاہم کبار صحابہ کے برعکس ہاشمی صاحب کی عینک نے مذمت کے کلمات سے بھی رحمتوں کے دروازے کھوج ڈالے، نعوذ باللہ۔ لہذا ان تفصیلات کے بعد قارئین معاملے میں خود انصاف کر سکتے ہیں۔

اور ہاشمی صاحب نے اسی مقام پر زیبِ داستاں کے لیے ”محمد بن زیاد“ سے انقطاع اور کلمات کے خبر و بدعا ہونے کی جو فاضل بحث چھیڑی، وہ بنیادی طور پر قابلِ توجہ نہیں، لیکن بایں ہمہ ان میں سے محمد بن زیاد کے بارے میں متعلقہ مقام پر بحث ہو چکی، جبکہ خبر و انشاء کی علمی بحث آپ جیسوں کے لیے عبث ہے کہ آپ نے تو لکھا ہے: ”لعن اللہ“ خبر ہے یا بدعا؟ البتہ آپ کی سمجھ کے مطابق عرض ہے کہ خبر و انشاء میں سے جو مراد لیں، دونوں صورتوں میں نفسِ مسئلہ متحقق ہے۔ اس لیے آپ کی اسلام لے آنے کی جہت سے تراشیدہ باتیں دونوں اُمور میں سے کسی پر بھی اثر انداز نہیں ہوں گی، جیسا کہ ہم نے ماقبل بیان کر دیا ہے کہ نفسِ اسلام لعنت کے متوجہ ہونے کو مانع نہیں، کہ اسلام لانے سے سابق خطائیں معاف ہوتی ہیں، آئندہ کے لیے سرزد ہونے والے گناہوں سے حفاظت و عصمت کی سند نہیں ملتی، وہ انسان کے اپنے اعمال پر منحصر ہے، لہذا

عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کی نسل بنو امیہ میں پیدائش کی آڑ میں مروان کو بچانے کی کوشش محض دل بہلانے کے مترادف ہے اور کچھ نہیں، الغرض جن روایات کو آپ نے سبائی کارخانوں میں تیار ہونے کے حکم سے ملوث کرنے کی کوشش کی، ان کی علمی حیثیت بیان ہو چکی، البتہ آپ کے یہ اجتہادات کس کارخانے میں تیار کیے جاتے ہیں، اس بارے میں آپ خود غور کریں۔

آل مروان کی مذمت میں رسول اللہ ﷺ کا خواب

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک مرتبہ خواب میں دیکھا کہ گویا حکم (بن ابوالعاص) کی اولاد آپ ﷺ کے منبر پر بندروں کی طرح کُود رہی ہے، تو آپ ﷺ نے غمگین حالت میں صبح کی اور پھر فرمایا:

«مَا لِي رَأَيْتُ بَنِي الْحَكَمِ يَنْزُونَ عَلَى مِنْبَرِي نَزْوِ الْفَرْدَةِ؟»، قَالَ: فَمَا رُئِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسْتَجْمِعًا ضَاحِكًا بَعْدَ ذَلِكَ حَتَّى مَاتَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. (۱۱۶)

ترجمہ: میں نے دیکھا کہ حکم (بن ابوالعاص) کی اولاد میرے منبر پر بندر کی طرح کُود رہی ہے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: اس کے بعد سے رسول اللہ ﷺ کے وصال فرمانے تک آپ ﷺ کو از خود مسکراتے ہوئے نہیں دیکھا گیا (حالانکہ تبسم فرماتے رہنا آپ ﷺ کی عادتِ کریمہ تھی)۔

۱۱۶۔ مسند أبي يعلى الموصلي، ۱۱/۳۴۸، الرقم ۶۴۶۱، طبعة المأمون، واللفظ له. المستدرک، للحاکم، ۴/۵۲۷، الرقم ۸۴۸۱، طبعة العلمية. تحاف المهرة الخيرة، للבוصري، ۸/۸۳، الرقم ۷۵۲۹، طبعة دار الوطن. تحاف المهرة، للعسقلاني، ۱۵/۳۰۷، الرقم ۱۹۳۶۱. المطالب العالیة، للعسقلاني، ۱۸/۲۷۹، الرقم ۴۴۶۴. مجمع الزوائد، للهيثمی، ۵/۲۴۴، طبعة القدسي. سلسلة الأحاديث الصحيحة، للألباني، ۷/۱۶۴۵، الرقم ۳۹۴۰.

یہ روایت اپنے بیان میں واضح اور نفس مسئلہ کی عقدہ کشائی میں بدیہی ہے اور شاید بایں وجہ آل مروان کے گرویدگان اسے ہاتھ لگانے سے کتراتے ہیں، کیونکہ کبار محدثین وائمہ نے ناصر ف اسے درج کیا، بلکہ اس کی سند پر بھی توثیق کی مہر ثبت فرمائی ہے، چنانچہ امام حاکم نے ”مستدرک“ میں اسے ”بخاری و مسلم کی شرط“ پر صحیح کہا ہے، جبکہ ذہبی نے اسی کے حاشیے پر صرف ”مسلم کی شرط“ پر توثیق و تائید بیان کی اور یہی درست بھی ہے، نیز یوں ہی بیہی و دیگر نے بھی توثیق فرمائی، حتیٰ کہ شیخ البانی نے محولہ کتاب میں ”صحیح“ قرار دیتے ہوئے اس کے طرق پر تفصیلی کلام کیا اور بالآخر انھوں نے بھی توثیق برقرار رکھی ہے، لہذا اس روایت پر ضعف کا امکان باقی نہیں رہتا اور یوں آل مروان کی مذمت میں یہ قوی و معتمد دلیل حجت قرار پاتی ہے۔

نیز اس روایت میں اگرچہ براہ راست مروان کا نام بیان نہیں ہوا، لیکن ان کے والد کا نام بیان ہوا ہے اور انہی کی اولاد کے بارے میں یہ خواب ذکر ہوا، لہذا اس کا مصداق خود ہی متعین ہے، اسی لیے اگر کوئی اس کی تشریح و تاویل میں مروان کے لیے خُروج کے گوشے تلاشے، کہ مروان اس میں شامل نہیں، بلکہ فلاں واقعے میں، فلاں روایت میں اس سے ملک شام کے کمن حکمران مراد تھے، تو یہ اُس کی اپنی صوابدید ہے، کیونکہ حدیث اپنے منطوق میں بالکل عیاں اور آل حکم کی مذمت میں واضح ہے، نیز ان کی اولاد میں سے مروان ہی وہ پہلا فرد ہے، جسے باقاعدہ طویل عرصے تک بنو امیہ کی حکمرانی ملی اور پھر اسی کی نسل سے باقی اُموی حکمران ہوئے، لہذا اس ایک کو مستثنیٰ کر کے بعد والوں پر انطباق کے لیے مضبوط دلیل و نص کی ضرورت ہے، جو موجود نہیں، اور محض فرضی احتمالات سے استثناء ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا، کہ جب صحیح حدیث اپنے واضح کلمات اور عبارت النص کے ساتھ منطوق پر دلالت کر رہی ہے، تو اس کے مقابل احتمالات کی گنجائش ہی کہاں؟ بلکہ ایسی فاسد تاویلات لائق رد ہوں گی، تو بایں وجہ اولاد حکم میں اس روایت کی مذمت کا مروان کی طرف متوجہ ہونے بدیہی اور لازمی ہے۔

مروان کا صحابی ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کو مارنے کے لیے کوڑا بلند کرنا

امام ابو داؤد طیالسی ”صحیح سند“ کے ساتھ روایت کرتے ہیں:

حدثنا يونس قال: حدثنا أبو داود قال: حدثنا شعبة، قال: أخبرني عمرو بن

مرة، سمع أبا البختری، يحدث عن أبي سعيد قال:

لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ [النصر: ١] قَرَأَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى خَتَمَهَا ثُمَّ قَالَ: «أَنَا وَأَصْحَابِي حَيٌّ وَالنَّاسُ حَيٌّ، لَا هَجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ» قَالَ أَبُو سَعِيدٍ: فَحَدَّثْتُ بِهَذَا الْحَدِيثِ مَرْوَانَ بْنَ الْحَكَمِ وَكَانَ أَمِيرًا عَلَى الْمَدِينَةِ فَقَالَ: كَذِبْتَ وَعِنْدَهُ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ وَزَيْدُ بْنُ أَرْقَمٍ فَقُلْتُ: أَمَا إِنَّ هَذَيْنِ لَوْ شَاءَا لَحَدَّثَاكَ، وَلَكِنَّ هَذَا يَخْشَى أَنْ تَنْزِعَهُ عَنِ الصَّدَقَةِ، وَهَذَا يَخْشَى أَنْ تَنْزِعَهُ عَنْ عِرَافَةِ قَوْمِهِ، فَرَفَعَ عَلَيَّ الدَّرَّةَ فَلَمَّا رَأَيْتُ ذَلِكَ قَالَا: صَدَقَ. (١١٤)

ترجمہ: حضرت ابو سعید (خدری رضی اللہ عنہ) کہتے ہیں، کہ جب یہ آیت ”جب اللہ کی مدد اور فتح آئے“ نازل ہوئی، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوری سورت تلاوت

۱۱۴۔ مسند الطیالسی، ۱/ ۴۹۴، الرقم ۶۰۲، ۲/ ۲۷۱، الرقم ۱۰۱۰، ۳/ ۶۵۸، الرقم ۲۳۱۹، واللفظ له. المصنف، لابن أبي شعبة، ۲۱/ ۶۰، الرقم ۳۹۷۰۲، طبعة إشبيلية. مسند أحمد، ۱۷/ ۲۵۸، الرقم ۱۱۱۶۷. شرح مشکل الآثار، للطحاوي، ۷/ ۴۱، الرقم ۲۶۲۹. المعجم الكبير، للطبراني، ۴/ ۲۸۶، الرقم ۴۴۴۴. المستدرک علی الصحیحین، للحاکم، ۲/ ۲۸۲، الرقم ۳۰۱۷، طبعة العلمية. مسند الشهاب، للقضاة، ۲/ ۴۲، الرقم ۸۴۵.

کی، اور پھر ارشاد فرمایا: میں اور میرے اصحاب ایک جماعت ہیں، اور لوگ دوسری جماعت، پس فتح (مکہ) کے بعد اب ہجرت نہیں۔ ابوسعید رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: میں نے یہ حدیث مروان بن حکم کو سنائی، اور اس وقت وہ حاکم مدینہ تھا، پس وہ بولا: تم نے جھوٹ کہا۔ اور اس وقت اس کے پاس زید بن ثابت اور زید بن ارقم بھی موجود تھے، تو میں نے کہا: اگر یہ دونوں چاہیں، تو تجھ سے یہی حدیث بیان کر سکتے ہیں، لیکن یہ خوفزدہ ہے کہ تو اسے زکوٰۃ کی وصولی سے نہ ہٹا دے اور یہ خوفزدہ ہے کہ کہیں تو اسے اس کی قوم کے معاملات سے دستبردار نہ کر دے، تو اس (مروان) نے آپ رضی اللہ عنہ پر (مارنے کے لیے) کوڑا بلند کیا، جب ان دونوں نے یہ معاملہ دیکھا، تو بول اٹھے: انھوں نے سچ کہا ہے۔

اس کے محولہ ذیل دوسرے مقام پر زید بن ثابت اور زید بن ارقم کے بجائے حضرت رافع بن خدیج کا ذکر ہے، جبکہ طیالسی نے ہی محولہ تیسرے مقام پر زید بن ثابت اور رافع بن خدیج کا ذکر کیا ہے کہ یہ دونوں حضرات مروان کے ساتھ تخت پر بیٹھے ہوئے تھے، پس تینوں میں کوئی تضاد نہیں، بلکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک سے زائد صحابہ اس وقت موجود تھے، جب مروان نے یہ معاملہ کیا اور ابتدائی زمانے میں حکمران بالعموم مساجد میں ہی بیٹھ کر مجالس منعقد کیا کرتے تھے، لہذا ایک سے زائد افراد کی موجودگی ممکن ہے، چنانچہ اس روایت سے بھی مروان کے کردار کا بخوبی جائزہ لیا جاسکتا ہے کہ بعض صحابہ اس کے پاس کس مجبوری کے سبب موجود رہتے تھے کہ یہ ظالم ان حضرات پر بے رغبتی کے سبب عرصہ حیات تنگ کر دیتا تھا، اسی لیے وہ مظلومیت کی حالت میں فساد و خون ریزی سے بچنے کے لیے خاموش رہتے تھے، لیکن ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے ظالم کی پرواہ کیے بغیر حق بات کہی، اور پھر جب بقیہ حضرات نے بھی

ظلم ہوتے دیکھا، تو برداشت نہ ہوا اور حق کا ساتھ دیتے ہوئے وہ بھی بول پڑے اور ان کی تصدیق کی، چنانچہ اس ظالم کے کردار کا اس بڑھ کر بھلا کون سا نقشہ پیش کیا جائے؟

روایت کی علمی و استنادی حیثیت

امام طیالسی کی مذکورہ سند کے تمام رواۃ ”ثقة“ ہیں، چنانچہ ”ابوالبختری سعید بن فیروز طائی کوئی، متوفی ۸۱ھ“ ان کے بعد ”عمرو بن مرقہ بن عبد اللہ، ابو عبد الرحمن، مرادی کوئی، متوفی ۱۱۸ھ“ ان کے بعد امام شعبہ بن جاج، ابوبسطام بصری، متوفی ۱۶۰ھ“ اور پھر ”سلیمان بن داود بن جارود طیالسی، متوفی ۲۰۴ھ“ تمام ہی ”ثقة، حافظ، امام“ کے اوصاف سے متصف ہیں، ان کی توثیقات معروف ہیں، نیز یہ تمام کے تمام ”صحیحین“ سمیت صحاح ستہ اور دیگر معتبر مسانید و سنن کے رجال میں سے ہیں، لہذا سابق میں درج کردہ روایت صحیح الاسناد ٹھہرتی ہے اور مسند طیالسی کے رواۃ میں سے ”یونس“ بھی ”ثقة“ ہے اور یہ ”یونس بن حبیب بن عبد القاہر، ابوبشر عجل، صہبانی، متوفی ۲۶۷ھ“ ہے، امام ابن ابی حاتم نے ”الجرح والتعدیل، (۹/۲۳۷)“ میں ان کے بارے میں بیان کیا ہے: ”کتبت عنہ بأصبہان، وهو ثقة“۔

یہ روایت محولہ بالا مصادر میں ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے بیان ہوئی، تاہم متن کے شواہد بھی صحاح ستہ سمیت مختلف کتب میں عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ صحابہ سے موجود ہیں، جن کا ذکر یہاں مفید نہیں، لہذا ائمہ کی مذکورہ روایت کی ”تصحیح“ اس معاملے میں کافی ہے اور ابوالبختری کے بعض صحابہ سے سماع و عدم سماع کے بارے میں شیخ علاء الدین مغلطائی حنفی نے ”إكمال تهذيب الكمال“ میں لکھا ہے:

وفي «المراسيل» لابن أبي حاتم عن أبيه: سعيد بن عبيد البخري لم يدرك أبا ذرٍّ، ولا أبا سعيد الخدري ولا رافع بن خديج، ولا زيد بن ثابت، قال أبي: هو عن عائشة مرسلٌ، وقال أبو زرعة: هو عن عمر مرسلٌ. (۱۱۸)

ترجمہ: ”المراسیل“ میں ابن ابی حاتم نے اپنے والد (ابوحاتم) سے نقل کیا ہے کہ سعید بن عبید البختری نے حضرت ابو ذر (غفاری)، ابو سعید خدری، رافع بن خدیج اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کو نہیں پایا۔ نیز میرے والد (ابوحاتم) نے کہا: ان کی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ”مرسل“ ہے۔ اور ابو زرعة نے کہا: ان کی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت بھی ”مرسل“ ہے۔

نیز امام ابوداؤد نے خاص ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کے حوالے سے سماع کی نفی بیان کی ہے:

عن أبي البخري الطائي، عن أبي سعيد الخدري يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم قال: لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسَاقٍ زَكَاةٌ، وَالْوَسْقُ سِتُّونَ مَحْتَمًا. قال أبو داود: أبو البخري؛ لم يسمع من أبي سعيد. (۱۱۹)

الغرض بنیادی طور پر امام ابوحاتم اور امام ابوداؤد ان کے حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے سماع کے انکاری ہیں، اور پھر انہی کے اقوال بعد کے ائمہ نے نقل کیے ہیں، چنانچہ مدار حکم انہی کی جانب رائج ہوتا ہے، حالانکہ ان کے سماع کی تصریح امام نسائی کی اس روایت میں واضح طور پر موجود ہے:

۱۱۸۔ اکمال تہذیب الکمال، للمغلطاي، ۳۳۹/۵، الرقم ۲۰۲۶.

۱۱۹۔ السنن، للإمام أبي داود، كتاب الزكاة، باب ما تجب فيه الزكاة، الصفحة ۲۶۷، الرقم ۱۵۵۹.

أخبرنا أحمد بن عمرو بن السرح قال: أنبأنا ابن وهب قال: أخبرني عمرو بن الحارث، عن بكر بن سواده، أن أبا البخري حدثه، أن أبا سعيد الخدري حدثه، أن رجلاً قدم من نجران إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعليه خاتم من ذهب، فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: إِنَّكَ جِئْتَنِي وَفِي يَدِكَ جَمْرَةٌ مِنْ نَارٍ. (۱۲۰)

نیز اس روایت پر شیخ البانی نے بھی ”صحیح“ ہونے کا حکم لگایا ہے، چنانچہ اس سے سماع کی تصریح واضح ہے اور اسی طرح روایت میں مذکور دیگر دو صحابہ کرام یعنی: زید بن ثابت اور رافع بن خدیج سے بھی ان کے عدم لقا کا بیان ہوا ہے، تو یہ بھی متحقق و مدلل نہیں، کہ ان میں سے رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے ۴۳/۷۴ھ میں، جبکہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے ۴۵/۴۸ھ کے قریب وصال کیا تھا، حالانکہ یہ ان سے قبل والے صحابہ سے بھی روایت کرتے ہیں، تو پھر ان سے سماع میں کیا مانع ہے؟ جیسا کہ حذیفہ بن یمان رضی اللہ عنہ نے ۳۶ھ کے قریب وصال فرمایا اور ان سے عدم سماع کا بیان شیخ مزری کی ”تہذیب الکمال، (۱۱/۳۲)“ میں ہے، لیکن اس کے برعکس ”سنن سعید بن منصور، (۵/۲۴۵، الرقم ۱۰۱۲، تفسیر سورة التوبة)“ میں ”حدثني أبو

البخري الطائي، قال: قال لي حذيفة“ درج ہوا ہے، جو لقا کی تصریح پر واضح ہے، البتہ اس مقام پر محقق نے ائمہ کے بیانات کے پیش نظر عدم سماع والا موقف ذکر کیا، لیکن نفس کتاب پر کوئی نقد نہیں لاسکے اور ہمارا مقصود ”سنن سعید“ کی عبارت سے عیاں ہے، محقق کے بیان سے نہیں، لہذا بعد کے ائمہ کے غیر مدلل بیانات نسخ نہیں بن سکتے، کہ صاحب سنن شیخ ابو عثمان سعید بن منصور خراسانی، متوفی ۲۲۷ھ ان ائمہ سے قدیم ہیں، لہذا جب ان کے درج کردہ واشگاف

۱۲۰۔ السنن، للنسائي، كتاب الزينة، باب حديث أبي هريرة...، الصفحة ۷۸۴، الرقم ۵۱۸۸، طبعة المعارف.

طریق میں سماع کی تصریح موجود ہے، تو اسے کسی غیر مدلل بیان سے نسخ نہیں کیا جاسکتا، ہاں اگر ان ائمہ کے یہاں دلائل و شواہد بیان کیے گئے ہوتے، تو البتہ الگ بات تھی، اور اسی طرح ”مسند أحمد، (۳۸/۳۶۱، الرقم ۲۳۳۳۶)“ میں ”أخبرني سعيد، أنه سمع حذيفة بن اليمان يقول“ کی صورت میں بھی ان کے سماع کی صراحت ہے، اب اس پر بھی بعد والوں نے بعض ائمہ کے بیانات کے سبب بحث کر ڈالی، لیکن نفس روایت اور سند کے پیش نظر امام احمد کا رجحان قاری پر واضح ہو گا اور یہاں فی الوقت اتنا ہی مطلوب ہے۔

الغرض ایسے امور پر صرف بعض ائمہ کی آراء کو پیش نظر رکھنے سے معاملہ حل نہیں ہو سکتا، بلکہ اس کے لیے حقائق و شواہد کی صورت میں روایات سے بحث لازم ہوگی، جس کے بعد ہی حتمی نتائج میسر آسکتے ہیں، کیونکہ عین ممکن بلکہ سابق چند نظائر کے پیش نظر واضح ہے کہ ایسے ائمہ کی نگاہوں سے کچھ پہلو صرف نظر ہو گئے، یا انھیں کامل توجہ نہ رہ سکی، لہذا انھوں نے اپنا موقف بیان کیا اور بعد والوں کے یہاں ان پر اعتقاد کرتے ہوئے نقل در نقل کا سلسلہ جاری ہو گیا، واللہ اعلم۔

اور محدثین میں سے جنھوں نے ان کی بعض صحابہ سے عدم ملاقات کا ذکر کیا، تو انھوں نے اس پر دلائل پیش نہیں کیے، مثلاً ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کا معاملہ ہے کہ اس میں جمع ائمہ کے یہاں نقلاً صرف ابو حاتم اور ابوداؤد کے بیانات ہیں، اس کے علاوہ کوئی شواہد موجود نہیں، جبکہ اس کے مقابل مختلف کتب میں صحیح روایات اسی سند سے درج ہوئی ہیں، بلکہ امام ابوداؤد کی جس روایت کے ضمن میں انقطاع کا بیان سابقاً ذکر ہوا، یہی روایت ”صحیح ابن خزيمة، مسند احمد، مصنف ابن ابی شیبہ، سنن نسائی، سنن ابن ماجہ، سنن دارقطنی، مسند ابویعلیٰ، سنن کبریٰ للبیہقی اور سنن کبریٰ للنسائی“ میں بھی انہی کی سند سے درج ہے، لیکن ان مقامات پر کسی

ایک بھی امام نے انقطاع کا حکم بیان نہیں کیا، تو ایسے میں صرف یہی کہا جاسکتا ہے کہ امام ابو حاتم اور ابوداؤد کے پیش نظر ایسی روایات نہیں ہوں گی، اور شاید اسی لیے انھوں نے انقطاع بیان کیا، جبکہ حقیقت اس کے برعکس تھی۔

اور اس پر مستزاد یہ ہے کہ دیگر کئی کتب میں انہی کی سند سے اور بھی روایات نقل ہوئیں، لیکن محدثین نے انھیں درج کرنے کے بعد بھی کسی انقطاع کا حکم نہیں لگایا، لہذا چند ائمہ کی آراء کو بکثرت محدثین کے ایراد کے مقابل قابل تمسک و حجت قرار نہیں دیا جاسکتا، البتہ ان کا سیدنا علی رضی اللہ عنہ اور دیگر متقدم صحابہ سے سماع اختلافی ہے، جو بہر حال مدلل اور کئی محدثین کے یہاں روایات کے ضمن میں صراحتہ بیان ہوا، لیکن فی الحال وہ ہماری بحث سے متعلق نہیں۔

امام حاکم نے سابق مبحث روایت کے کلمات کو انہی ”ابوالخثری“ سے ”لا ہجرة بعد الفتح“ تک نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرّجاه.

تو اس پر ذہبی نے ”تلخیص“ میں ”صحیح“ ہونے کا حکم لگایا ہے اور بیہقی نے ”مسند احمد“ کی روایت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

رواه أحمد، والطبراني باختصارٍ كثير، ورجال أحمد رجال الصحيح.^(۱۲۱)

جبکہ اسی کتاب میں آگے بائیں طور دونوں کے رجال کی تصحیح بھی بیان کی ہے:

رواه الطبراني وأحمد في حديث طويل تقدّم في الهجرة في أول كتاب

الجهاد، ورجالهما؛ رجال الصحيح.^(۱۲۲)

۱۲۱۔ مجمع الزوائد، للهيثمی، کتاب الجہاد، ۵/۲۵۰، طبعة القدسي.

۱۲۲۔ مجمع الزوائد، للهيثمی، کتاب المناقب، ۱۰/۱۷، طبعة القدسي.

اور ”مسند احمد“ کے محققین شیخ شعیب الارنؤوط وغیرہ نے ”صحیح لغیرہ، دون قولہ: النَّاسُ حَيْزٌ وَأَنَا وَأَصْحَابِي حَيْزٌ“ بیان کیا ہے، البتہ ابوالبحتری کے انقطاع کے سبب سند کو ”ضعیف“ لکھا، جبکہ ”معجم کبیر“ اور ”مسند شہاب“ کے محققین نے بیان کیا ہے:

قال شيخنا: وإسناده صحيحٌ على شرط الشيخين.

ترجمہ: ہمارے شیخ نے بیان کیا ہے کہ اس کی سند شیخین کی شرط پر ”صحیح“ ہے۔

الغرض بیشتر ائمہ کے یہاں تو زیر بحث سند کی تصحیح بیان ہوئی، لیکن بعض کے یہاں ان کے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے سماع نہ کرنے کی وجہ سے انقطاع کا حکم لگایا گیا ہے، جو شواہد و نظائر کے برعکس ہونے کی وجہ سے حجت نہیں رہتا، جیسا کہ سابق تفصیلات سے عیاں ہے۔

مروان کا صحابی ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ کے ساتھ نازیبا سلوک

امام بخاری کے معاصر اور قدیم مؤرخ و محدث شیخ ابن ابی خيثمه لکھتے ہیں:

حدثنا إبراهيم بن المنذر، قال: حدثنا سفيان بن حمزة، عن كثير - يعني: ابن زيد، عن المطلب (بن عبد الله بن حنطب)، قال: جاء أبو أيوب الأنصاري يريد أن يسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجاء مروان وهو كذلك فأخذ برقبته، فقال: هل تدري ما تصنع؟ فقال: قد دريتُ أني لم آت الخدر ولا الحجر، ولكنني جئتُ رسولَ الله، سمعتُ رسولَ الله عليه السلام يقول: لَا تَبْكُوا عَلَى الدِّينِ مَا وَلِيَهُ أَهْلُهُ، وَلَكِنْ ابْكُوا عَلَى الدِّينِ إِذَا وَلِيَهُ غَيْرُ أَهْلِهِ. (۱۲۳)

ترجمہ: ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ (کے روضہ اقدس) پر سلام کرنے کے لیے حاضر ہوئے، تو اسی اثنا میں مروان آگیا اور اُس نے آپ کو گردن سے پکڑتے ہوئے کہا: تمہیں معلوم ہے کہ تم کیا کر رہے ہو؟ پس آپ نے فرمایا: میں جانتا ہوں کہ میں کسی درخت اور پتھر کے پاس نہیں، بلکہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا ہوں، میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: دین پر اُس وقت مت رونا؛ جب اِس پر اہل لوگ حاکم ہوں، البتہ دین پر اُس وقت رونا؛ جب اِس پر نا اہل لوگ حاکم ہوں۔

۱۲۳۔ التاريخ الكبير، لابن أبي خيثمة، ۲/ ۷۷-۷۶، الرقم ۱۸۰۱، واللفظ له. تاريخ دمشق، لابن عساكر،

۵۷/ ۲۴۹. المعجم الكبير، للطبراني، ۴/ ۱۵۸، الرقم ۳۹۹۹. تحاف المهرة، للعسقلاني، ۴/ ۳۵۸، الرقم

۴۳۶۸. مجمع الزوائد، للهيتمي، ۵/ ۲۴۵، طبعة القدسي. المعجم الأوسط، ۱/ ۹۴، الرقم ۲۸۴.

اور یہ بھی روایت مروان کی بد اخلاقی و جہالت کے بارے میں بدیہی اور واضح ہے، اس میں حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ نے مروان کو ”نااہل حکمران“ قرار دیا ہے، چنانچہ اس میں مروان کے حامی اپنے مدوح کا عکس صاف ملاحظہ کر سکتے ہیں، اس پر مزید تشریح و کلام کی حاجت نہیں، فافہم، البتہ اس کے رُواة کی اجمالی تحقیق پیش خدمت ہے:

۱۔ ابراہیم بن منذر، ابواسحاق آسدی، متوفی ۲۳۵ھ

شیخ عسقلانی کی ”تقریب التہذیب“ (الصفحة ۱۱۶، الرقم ۱۵۵) اور امام ابو حاتم کی ”الجرح والتعدیل“ (۱۳۹/۲) میں ”صدوق“ بیان ہوئے ہیں، نیز یہ بخاری، ترمذی اور ابن ماجہ کے رجال میں سے ہیں۔

۲۔ سفیان بن حمزہ، ابو طلحہ آسلی مدنی، متوفی ۲۱۰ھ تقریباً

امام ابن ابی حاتم نے اپنے والد ابو حاتم سے ”الجرح والتعدیل“ (۴/۲۳۰، الرقم ۹۸۳) میں انھیں ”صالح الحدیث“ اور اسی مقام پر امام ابو زرعہ سے ”صدوق“ بیان کیا ہے، جبکہ عسقلانی نے ”تقریب التہذیب“ (الصفحة ۳۹۳، الرقم ۲۴۵۱) میں ”صدوق من الثامنة“ اور ذہبی نے ”الکاشف“ (۴۴۸/۲، الرقم ۱۹۹۱) میں ”وثق“ شمار کیا ہے اور یہ صحاح ستہ میں سے صرف ابن ماجہ کے رجال میں سے ہیں، البتہ امام حاکم، بیہقی، بزار اور طبرانی نے ان کے طریق سے روایات لی ہیں۔

۳۔ کثیر بن زید، ابو محمد مدنی آسلی المعروف ابن مافزہ، متوفی ۱۵۸ھ

بعض کے نزدیک ان پر ضعف کی جرح بیان ہوئی، جبکہ امام احمد، یحییٰ بن معین اور ابن عدی نے انھیں ”ما أرى به بأساً“، امام ابو زرعہ رازی نے ”صدوق فیہ لیں“، امام ابو حاتم نے ”صالح“، لیس بالقوی، یکتب حدیثہ“ اور شیخ عسقلانی نے ”صدوق یخطئ“ بیان کیا ہے،

لہذا جرح کے باوجود یہ ”صدوق“ قرار دیے گئے ہیں^(۱۲۳)۔ اور یہ صحاح ستہ میں سے امام ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ کے رجال میں سے ہیں، ان کے علاوہ ”صحیح ابن حبان، صحیح ابن خزیمہ، سنن داری اور سنن دارقطنی“ میں بھی ان کی روایات سے تمسک کیا گیا ہے۔

۴۔ مطلب بن عبد اللہ بن حنطب، ابو الحکم قرشی مخزومی، متوفی ۱۲۰ھ تقریباً

امام ابو حاتم رازی، امام ابو زرعہ، امام دارقطنی اور شیخ یعقوب بن سفیان فسوی نے انھیں ”ثقة“ قرار دیا، جیسا کہ ابن ابی حاتم نے ”الجرح والتعدیل“ (۸/۳۵۹) اور شیخ مزی ”تہذیب الکمال“ (۲۸/۸۴) میں بیان کیا ہے۔ یہ شیخین کے علاوہ صحاح ستہ کے رجال میں سے ہیں، البتہ بقول مزی، امام بخاری نے ”القراءة خلف الإمام“ (الرقم ۱۰۶-۱۸۷-۱۹۲ طبعہ المكتبة السلفية) میں ان سے روایات لی ہیں، نیز آخری دونوں رقم نمبر پر انہی ”کثیر بن زید عن مطلب بن عبد اللہ“ کا طریق درج ہے، جبکہ ان کے علاوہ ”صحیح ابن حبان اور صحیح ابن خزیمہ“ میں بھی کئی روایات درج ہیں، حتیٰ کہ امام مالک نے ”الموطأ، باب: ما جاء في الغيبة“ میں ان سے ایک روایت لی ہے، شیخ عسقلانی نے ”تقریب التہذیب“ (الصفحة ۹۴۹) میں ان کے لیے ”صدوق، کثیر التذلیس والإرسال، من الرابعة“ لکھا ہے، چنانچہ ممکن ہے کہ لوگوں کو اس کے سبب درد ہو، تو واضح رہے کہ ان کا تذلیس و ارسال یہاں مُضر نہیں، کیونکہ اگر بالفرض روایت کی سند کو مخدوش مان بھی لیا جائے، تب بھی اس کا صحیح شاہد موجود ہے، جس کا بیان ذیل میں آ رہا ہے۔

۱۲۳۔ الجرح والتعدیل، لابن أبي حاتم، ۷/۱۵۰، الرقم ۸۴۱. تقریب التہذیب، للعسقلانی، الصفحة ۸۰۸، الرقم ۵۶۴۶. تہذیب التہذیب، للعسقلانی، ۳/۴۵۹، طبعہ الرسالة. الکاشف، للذهبي، ۲/۱۴۴، الرقم ۴۶۳۱. تہذیب الکمال، للمزي، ۲۴/۱۱۳، الرقم ۴۹۴۱.

سابق روایت کا شاہد

الغرض مذکورہ سند پر اگر ان کی تدریس و ارسال کو مؤثر فرض کر بھی لیا جائے، تو یہ روایت صرف انہی سے منقول نہیں ہے، چنانچہ روایت کا شاہد صحیح سند اور امام ذہبی کی تائید کے ساتھ ”المستدرک“ میں شیخ ”داود بن ابوصالح حجازی“ سے بھی ہے، جسے شیخ ذہبی نے ”تلخیص“ میں ”صحیح“ شمار کیا ہے، نیز انہی سے یہ روایت ”عبد الملک بن عمرو قیسی بصری عقدی، متوفی ۲۰۴ھ“ کے طریق سے ”مسند احمد“ میں بھی بیان ہوئی، جو درج ذیل ہے:

حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا العباس بن محمد بن حاتم الدوري، ثنا أبو عامر عبد الملك بن عمر العقدي، ثنا كثير بن زيد، عن داود بن أبي صالح قال:

أَقْبَلَ مَرْوَانُ يَوْمًا، فَوَجَدَ رَجُلًا وَاضِعًا وَجْهَهُ عَلَى الْقَبْرِ، فَأَخَذَ بِرَقَبَتِهِ وَقَالَ: أَتَدْرِي مَا تَصْنَعُ؟ قَالَ: نَعَمْ، فَأَقْبَلَ عَلَيْهِ فَإِذَا هُوَ أَبُو أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَقَالَ: جِئْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وَلَمْ آتِ الْحَجَرَ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا تَبْكُوا عَلَى الدِّينِ إِذَا وَلِيَهُ أَهْلُهُ، وَلَكِنْ ابْكُوا عَلَيْهِ إِذَا وَلِيَهُ غَيْرُ أَهْلِهِ. هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يُخَرَّجَاهُ. (۱۲۵)

ترجمہ: مروان ایک روز آیا، تو اُس نے دیکھا کہ ایک شخص نے اپنا چہرہ قبر انور پر رکھا ہوا ہے، پس مروان نے اُسے گردن سے پکڑتے ہوئے کہا: تمہیں

معلوم ہے کہ تم کیا کر رہے ہو؟ تو اُس نے کہا: ہاں! پس جب اُس نے چہرہ اٹھایا، تو وہ ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ تھے، تو وہ فرمانے لگے: میں رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا ہوں، کسی پتھر کے پاس نہیں آیا، میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: دین پر اُس وقت مت رونا؛ جب اِس پر اہل لوگ حاکم ہوں، البتہ دین پر اُس وقت رونا؛ جب اِس پر نا اہل لوگ حاکم ہوں۔

مسند احمد کے محققین نے داود بن ابوصالح کی جہالت کے سبب ضعیف ہونے کا حکم لگایا ہے، حالانکہ شیخ عسقلانی نے ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۳۰۶، الرقم ۱۸۰۲)“ میں انہیں ”مقبول، من الثالثة“ ذکر کیا ہے اور یاد رہے کہ یہ ”داود بن ابوصالح لیشی“ کے علاوہ ہیں، جنہیں ”منکر الحدیث“ کہا گیا ہے کہ وہ ”طبقہ سابعہ“ سے، جبکہ یہ ”طبقہ ثالثہ“ سے تعلق رکھتے ہیں، لہذا محققین کی جہالت کا بیان غلط ٹھہرتا ہے اور یوں امام احمد اور حاکم کی سند سے قوی شاہد میسر آتا ہے اور بر سبیل تنزل دونوں مقامات کی سند کے ”حسن“ ہونے میں تو کوئی مقال نہیں، اور واضح رہے کہ امام طبرانی کے یہاں مذکورہ بالا مقام پر اس کی جو سند بیان ہوئی، وہ بلاشبہ ضعیف ہے، لیکن وہ محض ہمارے تائیدی مقام میں سے ہے، اسی لیے اضافی طور پر انہیں درج کیا گیا، تمسک کے لیے دیگر مصادر کی حقیقت منقح ہو چکی، لہذا بہر صورت مروانیت کو راہ فرار باقی نہیں رہتی، اور یوں مروان کے اخلاقی نظائر کی قباحتیں مزید مستحکم طور پر عیاں ہو جاتی ہیں۔

صحابی اُسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کے نزدیک مروان کا فحش گو ہونا

امام ابن ابی خثیمہ سمیت متعدد ائمہ بیان کرتے ہیں:

حدثنا أبو موسى، حدثنا وهب بن جرير، حدثنا أبي، قال: سمعت محمد بن إسحاق، يحدث عن صالح بن كيسان، عن عبيد الله قال:

رَأَيْتُ أُسَامَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يُصَلِّي عِنْدَ قَبْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَخَرَجَ مَرْوَانُ بْنُ الْحَكَمِ فَقَالَ: تُصَلِّي عِنْدَ قَبْرِهِ؟ قَالَ: إِنِّي أُحِبُّهُ، فَقَالَ لَهُ قَوْلًا قَبِيحًا ثُمَّ أَدْبَرَ، فَانْصَرَفَ أُسَامَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ لِمَرْوَانَ: إِنَّكَ أَذَيْتَنِي، وَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُبْغِضُ الْفَاحِشَ الْمُتَفَحِّشَ، وَإِنَّكَ فَاحِشٌ مُتَفَحِّشٌ. (۱۲۶)

ترجمہ: میں نے اُسامہ رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ وہ روضہ رسول ﷺ کے پاس نماز پڑھ رہے تھے کہ اسی اثنا میں مروان بن حکم آیا اور کہنے لگا: تم قبر رسول کے پاس نماز پڑھ رہے ہو؟ تو آپ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: میں اسے پسند کرتا ہوں۔ تو مروان نے آپ کو بُرا بھلا کہا اور پھر چلا گیا۔ پھر اُسامہ رضی اللہ عنہ واپس گئے، تو آپ نے مروان سے کہا: تو نے مجھے اذیت دی، اور میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: بیشک اللہ تعالیٰ عَزَّوَجَلَّ فحش گو (بد زبان) اور فحش کار بننے

۱۲۶۔ التاريخ الكبير، لابن أبي خثيمة، ۷۵/۲، الرقم ۱۷۹۶. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، ۵۰۶/۱۲، الرقم ۵۶۹۴. مسند أبي يعلى الموصلي، ۱۳۶/۱۲، الرقم ۶۷۶۶، طبعة المأمون. المطالب العالمة، للعسقلاني، ۸۴۶/۱۱، الرقم ۲۷۱۴. مسند الامام أحمد، ۹۸/۳۶، الرقم ۲۱۷۶۴. الأحاديث المختارة، للمقدسي، ۱۰۱/۴، الرقم ۱۳۱۶، ۱۳۱۸. تاريخ دمشق، لابن عساكر، ۵۷/۲۴۸.

والے (شخص) کو ناپسند فرماتا ہے۔ اور بیشک تو فحش گو (بد زبان) اور فحش کار

بننے والا (شخص) ہے (یعنی: تیری زبان ہی بُری نہیں، بلکہ تیرے ظاہر و باطن دونوں سے

بُرائیاں اور فحش گو اُمور صادر ہوتے ہیں، جن سے دوسری کو تکلیف پہنچتی ہے۔)

محولہ ذیل مقامات پر روایت انہی کلمات کے ساتھ درج ہے اور وہاں مروان کی طعن و تشنیع والی بات کی طرف صرف اشارۃً کلام ہوا، تاہم اسی طریق سے یہ روایت ”الاستیعاب، (۱/۵۵، ترجمة أسامة بن زيد)“ میں بھی نقل ہوئی، اور انھوں نے مزید اضافے کے ساتھ کچھ یہ بات بیان کی ہے:

وروى محمد بن إسحاق عن صالح بن كيسان عن عبيد الله، قال: رأيتُ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ يُصَلِّي عِنْدَ قَبْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَدَعَا مَرْوَانَ بْنَ الْحَكَمِ إِلَى جَنَازَةِ لِيُصَلِّيَ عَلَيْهَا فَصَلَّى عَلَيْهَا ثُمَّ رَجَعَ، وَأُسَامَةُ يُصَلِّي عِنْدَ بَابِ بَيْتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ لَهُ مَرْوَانُ: إِنَّمَا أُرَدْتُ أَنْ يَرَى مَكَانَكَ، فَقَدْ رَأَيْنَا مَكَانَكَ، فَعَلَ اللَّهُ بِكَ وَفَعَلَ قَوْلًا قَبِيحًا، ثُمَّ أَدْبَرَ. فَانْصَرَفَ أُسَامَةُ وَقَالَ: يَا مَرْوَانَ، إِنَّكَ أَذَيْتَنِي، وَإِنَّكَ فَاحِشٌ مُتَفَحِّشٌ، وَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ يُبْغِضُ الْفَاحِشَ الْمُتَفَحِّشَ.

ترجمہ: میں نے اُسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کو قبر نبوی ﷺ کے پاس نماز پڑھتے ہوئے دیکھا، اور اسی اثنا میں مروان بن حکم کو جنازہ پڑھنے کے لیے بلایا گیا، تو وہ جنازہ پڑھ کے واپس آیا اور اُسامہ رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ ابھی تک نبی کریم ﷺ کے دروازے کے پاس نماز میں مشغول ہیں، تو مروان کہنے لگا: تم نے چاہا کہ لوگ

تمہارا مقام و مرتبہ جان لیں، پس ہم تمہارا مرتبہ جانتے ہیں، کہ اللہ تعالیٰ جَلَّوَاللہ نے تمہارے ساتھ فلاں فلاں معاملہ کیا، پھر اُس نے مزید بُرائی بیان کی، اور وہاں سے چلا گیا، چنانچہ اُسامہ رضی اللہ عنہ پلٹے اور فرمانے لگے: اے مروان! تو نے مجھے اذیت دی، اور بیشک تو فحش گو (بد زبان) اور فحش کار بننے والا (شخص) ہے۔ اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا: بیشک اللہ تعالیٰ عَزَّوَجَلَّ فحش گو (بد زبان) اور فحش کار بننے والے (شخص) کو ناپسند فرماتا ہے۔

یہ روایت اپنے بیان میں واضح ہے اور اس سے مروان کے کردار پر خوب روشنی پڑتی ہے کہ وہ کیسے رذیل اخلاقیات کا حامل تھا اور ممکن ہے کہ اس روایت سے بھی فدا یوں کے کلیجے میں درد ہو کہ روایت کا محمد بن اسحاق پر مدار ہے اور وہ مدلس، نیز عنعنہ بھی موجود ہے، اسی لیے یہ روایت حجت نہیں ہو سکتی۔ تو اس کے تحقیقی جواب کا یہاں وقت نہیں کہ ہم محمد بن اسحاق کے عنعنہ پر کلام کریں، اور ویسے بھی اس حوالے سے کافی کلام ہے، لیکن اتنا عرض ہے کہ ہم احکام و استنباط مسائل پر کلام نہیں کر رہے، بلکہ نفس احوال کی تلاش و تحقیق میں شواہد پیش کر رہے ہیں، اور یہ روایت اپنے عنعنہ کے باوجود محولہ محدثین کو تسلیم رہی، اور ان میں سے بیشتر وہی ہیں، جن سے آپ رجال کے باب میں آنکھیں بند کر کے تمسک کرتے ہیں، پس جہاں آپ کا دل کرتا ہے، تو صدیوں بعد ان حضرات کی صرف رائے پر آنکھیں بند کر لیتے ہیں، اور جرح و تعدیل میں ان کے اقوال حجت مانتے ہیں، لیکن جہاں اپنے ممدوحین کے دامن پر قدغن معلوم ہوتی ہے، تو وہاں آپ کو انھیں محدثین کے نقول صریحہ پر بھی غبار نظر آتا ہے؟

ناصر الدین البانی کی رِوَاۃ پر جرح اور اس کی توضیح

اس روایت کو شیخ البانی نے ”إرواء الغلیل، (۷/۲۰۹)“ میں نقل کرتے ہوئے چند طرق پر ضعیف ہونے کا حکم لگایا، جس میں ”مسند احمد“ کا طریق شامل ہے، تاہم انھوں نے یہی روایت ”یرویه محمد بن إسحاق عن صالح بن کیسان عن عبید اللہ ابن عبد اللہ قال: رأیت أسامه بن زید“ سے بھی درج کی ہے، تاہم اس کے بعد ”رجالہ ثقات إلا أن محمد بن إسحاق مُدلسٌ وقد عنعنہ“ کی صورت میں محمد بن اسحاق کے علاوہ بقیہ رجال کی ثقاہت تسلیم کر لی ہے اور محمد بن اسحاق چونکہ اُن کے نزدیک مدلس ہیں اور یہاں عنعنہ بھی موجود ہے، بس اسی لیے انھوں نے ضعیف قرار دیا، چنانچہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ محمد بن اسحاق کے شیخ صالح بن کیسان سے ان کے سماع کی تصریح موجود ہے، تو پھر ان کا یہ اعتراض بھی رفع ہو جائے گا۔

پہلی بات تو یہ ہے: ”صحیح ابن حبان، احادیث مختارۃ، مطالب عالیہ، معجم کبیر“ میں ”عن محمد بن إسحاق یحدث عن صالح بن کیسان“ کی عبارت بیان ہوئی، تاہم شیخ البانی کی نگاہ شاید اس طرف متوجہ نہ ہو سکی، یا پھر انھوں نے مذکورہ سند کو شاید کسی اور کتاب سے نقل کیا ہو گا، بہر کیف خط کشیدہ کلمہ ہر چند معنوی حیثیت کی وضاحت پیش کر رہا ہے، تاہم سماع کی تصریح میں حتمی طور پر حجت نہیں۔

دوسری بات یہ ہے: صالح بن کیسان سے سماع کی واضح تصریح ”سنن النسائی“ کی صحیح روایت میں ”عن ابن إسحاق قال: حدثني صالح بن کیسان“ سے بیان ہوئی ہے، (۱۲۷)۔ جبکہ ”السنن الکبریٰ للنسائی، (۶/۳۸۶، الرقم ۷۰۵۴)“ میں دوسری روایت کے ضمن میں

”عن ابن إسحاق، قال: حدثني صالح بن كيسان، عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة أن عائشة وابن عباس حدثاه: أنه لما نزل برسول الله صلى الله عليه وسلم طفق يطرح خيصة على وجهه...“ اور امام طحاوی نے ”شرح معاني الآثار، (۱/ ۴۲۴، الرقم ۲۴۷۴)“ میں ”حدثني محمد بن إسحاق، قال: حدثني صالح بن كيسان، عن عروة، عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: أول ما فرضت الصلاة ركعتين، ثم أكملت أربعاً، وأثبتت للمسافر“ کے کلمات کی صورت میں بیان ہوئی ہے اور یوں ہی ”سنن کبریٰ للبیہقی، سنن دارقطنی، مسند احمد“ وغیرہ میں مذکور ہے، ان تمام کے حوالوں کی حاجت نہیں، کہ بنیادی طور پر سنن نسائی اور یہ دیگر مقامات اپنے اثبات میں شافی ہے۔

لہذا ”محمد بن اسحاق“ کی تدلیس یہاں مُضر نہ رہی، جبکہ بقیہ افراد کی صیغہ جزم سے سماع کی تصریح سابق میں درج کردہ پہلے مقام کی سند سے عیاں ہے، اسی لیے ان تمام پر الگ بحث کی حاجت نہیں، پس صرف ”محمد بن اسحاق“ کی تدلیس اور عنعنہ کی بات تھی، کہ اس معاملے کے علاوہ بقیہ رجال کو شیخ البانی خود ہی ثقہ قرار دے چکے ہیں، تو یہ روایت ان کے بیان کے مطابق ”صحیح“ ٹھہری اور مخالفین کی آرزوئیں برباد ہوئیں۔

مروان کی آثارِ نبوی سے محبت کا دھوکہ

آل مروان کے گرویدہ تو جرح کے قوی شواہد اور واضح روایات کو تسلیم نہیں کرتے، لیکن جب کوئی بات مروان کی مزعومہ فضیلت میں نظر سے گزرے، تو ایسے جھپٹتے ہیں کہ خدا کی پناہ،! چنانچہ ایسوں نے کہیں حافظ عسقلانی کی ”الإصابة“ میں دیکھ لیا ہے:

أن مروان لما كان والياً على المدينة من قبل معاوية، أرسل إلى أبي قتادة ليريه مواقف النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، فانطلق معه فأراه. (۱۲۸)

ترجمہ: مروان جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جانب سے امیر مدینہ مقرر تھا، تو اُس نے (صحابی) ابو قتادہ (حارث بن ربیع، انصاری، متوفی ۵۴ھ) کو پیغام بھیجا کہ وہ انھیں نبی کریم ﷺ اور صحابہ کے متبرک مقامات بتائیں، پس انھوں نے اسے مقامات دکھا دیے۔

چنانچہ کچھ نادان اس سے بھی اپنے مدوح کی نظیر پکڑ بیٹھے، اگرچہ عسقلانی نے تو اسے بلاسند بیان کر کے اشارہ کیا اور لوگوں نے اسی پر اکتفا کر لیا ہے، لیکن ہم ان کی مشکل حل کر دیتے ہیں، کیونکہ عسقلانی نے یہ بات امام بخاری سے لی ہے چنانچہ:

حدثنا إبراهيم بن حمزة، ثنا موسى بن شببة من ولد كعب بن مالك، عن عبد الله بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن كعب بن مالك: أن مروان أرسل إلى أبي قتادة (بن ربيعة الأنصاري) وهو على المدينة، أن اغدُ معي، حتى تُريني مواقف النبي صلى الله عليه وسلم. (۱۲۹)

مروان کو آثارِ نبویہ سے کتنی محبت تھی، اس پر ہم غیبی خبر تو نہیں دے سکتے، تاہم اُس کے اپنے اعمال و کردار نے اس بارے میں خود ہی کچھ باتوں کی حقیقت افشاں کر دی، جس سے حقیقت و افسانے کا فرق واضح ہوتا ہے۔

سند کی علمی و استنادی حیثیت

۱۔ ابراہیم بن حمزہ

ان سے دو شخصیات کا احتمال ہے، جن میں سے ایک ”ابراہیم بن حمزہ بن محمد، ابواسحاق زبیری مدنی، متوفی ۲۳۰ھ“ ہیں، یہ طبقہ عاشرہ سے ”صدوق“ ہیں، نیز امام بخاری نے ان سے ”صحیح“ میں روایات لی ہیں، اور اسی طبقے سے ”ابراہیم بن حمزہ بن سلیمان، ابواسحاق رملی بزار“ بھی ہیں، لیکن ان سے صرف ”صحیح ابن حبان اور سنن ابی داود“ میں ہی دو روایات معلوم ہو سکیں، اگرچہ یہ بھی طبقہ عاشرہ سے ”صدوق“ ہیں، لہذا قرائن سے واضح ہوتا ہے کہ اوّل الذکر شخصیت ہی مراد ہوگی۔

۲۔ موسیٰ بن شیبہ

اوران سے مراد ”موسیٰ بن شیبہ، انصاری مدنی، متوفی ۱۹۰ھ“ ہیں، جنہیں عسقلانی نے ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۹۸۱، الرقم ۷۰۲۵)“ میں ”لَيْسَ الْحَدِيثُ مِنَ الثَّامَةِ“ اور امام احمد نے ان کے بارے میں ”أَحَادِيثُهُ مَنَاقِبُ“ ذکر کیا، جیسا کہ ”الجرح والتعديل، (۱۴۷/۸)“ میں موجود ہے، البتہ اسی مقام پر امام ابو حاتم نے انھیں ”صالح الحديث“ بھی کہا ہے، تاہم ان کا ضَعْف ہی رائج ہے۔ ان سے ”دارقطنی، مطالب عالیہ، معجم کبیر، معجم اوسط“ میں کل پانچ روایات ہی معلوم ہو سکیں۔

۳۔ عبد اللہ بن عبد الرحمن

اس نام کی متعدد شخصیات ہوئی ہیں، اس وقت ہمارے مطالعے میں طبقہ ثالثہ تا سابعہ کی قریباً سات شخصیات اسی نام سے پیش نظر ہیں، لیکن ان میں سے کسی کے شیوخ میں ”عبد اللہ بن کعب بن مالک“ کا ذکر معلوم نہیں ہو سکا، چنانچہ ان کی تعیین نہیں ہوئی، واللہ اعلم۔

۴۔ عبد اللہ بن کعب بن مالک

اوران سے مراد ”ابو فضالہ عبد اللہ بن کعب، انصاری سلمی مدنی، متوفی ۹۷ھ“ ہیں، اور یہ بالاتفاق ”ثقة“ ہیں، حتیٰ کہ بعض ضعیف اقوال میں ان کے لیے روایت کا موقف بھی بیان ہوا ہے، جو البتہ متحقق و مدلل نہیں۔ یہ جمیع صحاحِ ستہ کے رجال میں سے ہیں۔ الغرض سابق تحقیق کے تناظر میں یہ سند ویسے ہی ضعیف ٹھہری، چہ جائے کہ اس سے کوئی حتمی نتیجہ حاصل کیا جائے۔ لیکن بایں ہمہ ہم مروان کو اتنی آسانی سے جان چھڑانے نہ دیں گے، لہذا جب آپ لوگوں نے اس کی محبتوں کے راگ آلاپے ہیں، تو آئیے پھر ضعیف جمع ضعیف کے اُسلوب پر ذرا کچھ ہماری طرف سے بھی شامل کر لیجئے۔

مروان کا رسول اللہ ﷺ کی مقرر کردہ نشانی سے عناد

تاریخ مدینہ پر لکھنے والے قدیم مؤرخ، ائمہ صحاح کے معاصر امام ابو زید عمر بن شبہ نمیری بصری، متوفی ۲۶۲ھ لکھتے ہیں:

قال أبو غسان: وأخبرني عبد العزيز، عن الحسن بن عمار، عن شيخ من بني مخزوم يدعى: عُمر قال:

كان عثمان بن مظعون رضي الله عنه من أول من مات من المهاجرين ، فقالوا: يا رسول الله ! أين ندفنه؟ قال: «بالبقيع». قال: فَلَحَدَ لَهُ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم، وَفَضَلَ حَجَرٌ مِنْ حِجَارَةِ لَحْدِهِ، فَحَمَلَهُ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم فَوَضَعَهُ عِنْدَ رِجْلَيْهِ. فَلَمَّا وَلِيَ مروانُ بن الحکم المدینةَ مَرَّ عَلَى ذَلِكَ الْحَجَرِ، فَأَمَرَ بِهِ فَرُمِيَ بِهِ وَقَالَ: والله! لا يكون على قبر عثمان بن مظعون حجرٌ يُعْرِفُ بِهِ. فَأَتَتْهُ بَنُو

أمية فقالوا: بئس ما صنعت، عُدْتَ على حجرٍ وضعه النبي صلى الله عليه وسلم فرميت به، بئس ما عملت به، فَأُمِرْ به فَلْيُرَدَّ. قال: أما والله، إذ رميتُ به فلا يُرَدُّ. (۱۳۰)

ترجمہ: عثمان بن مظعون (رضی اللہ عنہ متوفی ۲ھ) مہاجرین میں سے (مدینہ منورہ میں) وصال کرنے والے پہلے شخص تھے، پس صحابہ نے عرض کی: یا رسول اللہ! ہم انھیں کہاں دفن کریں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: بقیع میں۔ پس رسول اللہ ﷺ نے اُن کے لیے لحد کھودی اور لحد کے ایک بچ جانے والے پتھر کو الگ کر لیا، پھر رسول اللہ ﷺ نے اسے اٹھایا اور ان کے قدموں کی جانب نصب کر دیا۔ جب مروان بن حکم کو مدینے کی گورنری ملی، تو ایک بار وہ یہاں سے گزرا، اُس نے حکم دیا، جس کی وجہ سے یہ پتھر ہٹا دیا گیا اور وہ کہنے لگا: خدا کی قسم! عثمان بن مظعون کی قبر پر کوئی پتھر ایسا نہیں ہونا چاہیے؛ جس کی وجہ سے ان کی قبر پہچانی جائے، پس بنو امیہ اس کے پاس آئے اور بولے: تم نے کتنا بُرا کیا، جس پتھر کو نبی ﷺ نے نصب کیا تھا، تم نے اُسے اکھاڑ کر الگ کر دیا، تم نے بہت بُرا کیا ہے، تمہیں چاہیے کہ اُسے دوبارہ نصب کرنے کا حکم صادر کرو۔ تو اُس نے کہا: خدا کی قسم! جب میں نے وہ پتھر اکھاڑ دیا ہے، تو اب وہ واپس نہیں لگے گا۔

یہ مروان کی بُغض و دشمنی کا واضح نمونہ ہے کہ اُس نے ناصرف صحابی رسول عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ سے اپنی کسی خاندانی رنجش کا بدلہ لیا، بلکہ اس معاملے میں نبی کریم ﷺ کے

فعل مبارک کی بھی رعایت نہیں کی تھی، اور بد بخت نے اُس پتھر کو الگ کر کے پھینک دیا؛ جسے رسول اللہ ﷺ نے اپنے دستِ اقدس سے نصب کیا تھا، چنانچہ اگر بالفرض اُسے کوئی دلی قساوت تھی، تو بھی اُس پر لازم تھا کہ رسول اللہ ﷺ کے نصب کردہ پتھر سے تعرض نہ کرتا اور اُسے باقی رہنے دیتا، بلکہ اس نے تو بنو امیہ کے سمجھانے کا بھی پاس نہ رکھا، لہذا اب تو کوئی عذر ہی باقی نہیں رہتا کہ مروان نے ایسا بے خبری و لاعلمی میں کر دیا ہوگا، کیونکہ اگر بے خبری میں تھا، تو اُسے چاہیے تھا کہ نادم ہوتے ہوئے دوبارہ رکھوا دیتا، لیکن جس کے دل پر ظلم و نفاق کے ڈیرے ہوں، وہ بھلا ایسا کیوں کرنے لگا، اسی لیے اُس نامراد نے صاف کہہ ڈالا کہ بس جسے میں نے اکھڑوا دیا ہے، اب وہ پتھر دوبارہ نصب نہیں ہوگا، تو یہ ہے اُس نامراد کے کردارِ بد اطوار کا ایک اور عکس، جس کے بارے میں زمین و آسمان کی قلابیں ملائی جاتی ہیں، اور اس کے دامن کے داغوں کو دھونے کی ناکام سعی کی جاتی ہے، الغرض اس کے کون کون سے تباہی و بربادی والے معاملات بیان کیے جائیں۔

اور یہاں ہم سے صحتِ سند کا تقاضہ مروانیت کو زبیا نہیں اور نہ انھیں اس معاملے میں کوئی حق باقی رہا ہے، کیونکہ مروان کی فضیلت میں تو انھیں منقطع و ضعیف سب سونا لگتی ہیں، لیکن اس کی مذمت میں صحیح و حسن روایات بھی آنکھ میں خار کی طرح چبھتی ہیں، لیکن ہمارے نزدیک حق و انصاف یہی ہے کہ درج کردہ سابق روایات بالخصوص ”حسن بن عمارہ، ابو محمد بجلی کوفی، متوفی ۵۳ھ“ کے بالاتفاق ضعیف ہونے کی وجہ سے معتمد نہیں، لیکن اگر ہم بھی آپ کی مثل مغالطہ دینا چاہیں، تو حافظ عیسیٰ بن یونس، ابو عمرو ہمدانی، متوفی ۱۸۷ھ کے ”سئل عن الحسن بن عمارہ فقال: شیخ صالح، وكان صديقاً لأخي إسرائيل، قال فيه شعبة وأعانه عليه سفیان“ اور شیخ ابن عیینہ کے ”أكان الحسن بن عمارة يحفظ؟ قال: كان له فضل، وغيره أحفظ

منہ “وغیرہ بیانات سے مغالطہ دے سکتے ہیں، اور یہ نقول ”تہذیب الکمال، (۶/ ۲۶۵)، الرقم (۱۲۵۲) میں موجود ہیں۔ تاہم ہمیں ایسی روش اختیار کرنے کا قطعاً شوق نہیں، اسی لیے ہم اس روایت سے حجت نہیں پکڑتے، البتہ آپ کے ترکی بہ ترکی اور الزامی جواب کے لیے ضعیف جمع ضعیف والے اسلوب پر روایت پیش خدمت ہوئی، تسلیم نہ کرنے کی صورت میں بھی ہمارے مجموعی موقف پر اس سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، کیونکہ یہ اضافی امر ہے، جو ساقط بھی ہو جائے، تو مضر نہیں، فافہم۔

لیکن اس سے اتنا ضرور معلوم ہوا کہ دوسری صدی تک مروان کی بد اخلاقیوں کی داستانیں کتب و تاریخ کی زینت بن چکی تھیں، لہذا یہ صرف امام حاکم وغیرہ کی گھڑی ہوئی باتیں نہیں، جیسا کہ مروانیت کے گرویدگان نے اُن پر الزام لگانے کی سعی کی، بلکہ یہ کتب تو امام حاکم وغیرہ کی پیدائش سے دہائیوں بلکہ قریباً ایک صدی قبل لکھے جانے والی کتب میں سے ہے، پس کوئی تو بات تھی، کہ باتیں زیب داستان ہوئیں۔

نواسہ رسول امام حسن رضی اللہ عنہ کی روضہ اقدس میں تدفین سے منع کرنے والا امام بخاری کے شیخ نعیم بن حماد ”کتاب الفتن“ میں ذکر کرتے ہیں:

حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، أَنَا حُصَيْنٌ، حَدَّثَنَا أَبُو حَازِمٍ، قَالَ لَمَّا اخْتَضَرَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَوْصَى أَنْ يُدْفَنَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِي ذَلِكَ تَنَازُعٌ أَوْ قِتَالٌ، فَيُدْفَنُ فِي مَقَابِرِ الْمُسْلِمِينَ، فَلَمَّا مَاتَ، جَاءَ مَرْوَانُ بْنُ الْحَكَمِ فِي بَنِي أُمَيَّةَ وَلَبِسُوا السَّلَاحَ، وَقَالَ: لَا يُدْفَنُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مَنَعْتُمْ عُثْمَانَ، فَنَحْنُ نَمْنَعُكُمْ، فَخَافُوا أَنْ يَكُونَ بَيْنَهُمْ قِتَالٌ، قَالَ أَبُو حَازِمٍ: قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: «أَرَأَيْتَ لَوْ أَنَّ ابْنَ ابْنِ مُوسَى أَوْصَى أَنْ يُدْفَنَ مَعَ أَبِيهِ فَمُنِعَ، أَلَمْ يَكُنْ ظَلَمُوا؟» قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: «فَهَذَا ابْنُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُمْنَعُ أَنْ يُدْفَنَ مَعَ أَبِيهِ»، ثُمَّ انْطَلَقَ أَبُو هُرَيْرَةَ إِلَى الْحُسَيْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فَكَلَّمَهُ وَنَاشَدَهُ اللَّهُ وَقَالَ: «قَدْ أَوْصَى أَخُوكَ إِنْ خِفْتَ أَنْ يَكُونَ قِتَالٌ فَرُدُّونِي إِلَى مَقَابِرِ الْمُسْلِمِينَ» ، فَلَمْ يَزَلْ بِهِ حَتَّى فَعَلَ وَحَمَلَهُ إِلَى الْبَقِيعِ، فَلَمْ يَشْهَدْ أَحَدٌ مِنْ بَنِي أُمَيَّةَ إِلَّا خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ بْنِ عُقْبَةَ، فَإِنَّهُ نَاشَدَهُمُ اللَّهَ وَقَرَّبَتْهُ فَخَلَّوْا عَنْهُ، فَشَهِدَ دَفْنَهُ مَعَ الْحُسَيْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. (۱۳۱)

۱۳۱۔ الفتن، لنعیم بن حماد المروزی، الصفحة ۱۶۴-۱۶۳، الرقم ۴۲۱، طبعة مكتبة التوحيد، واللفظ له . أسد

الغابة، للجزري، ۲/ ۲۰. سير أعلام النبلاء، للذهبي، ۳/ ۲۷۵. تاريخ دمشق، لابن عساکر، ۱۳/ ۲۹۵۔

ترجمہ: جب حسن بن علی رضی اللہ عنہما کے وصال کا وقت قریب آیا، تو انھوں نے وصیت کی: مجھے رسول اللہ ﷺ کے پہلو میں دفن کیا جائے، تاہم اگر کوئی تنازع یا لڑائی درپیش ہو، تو پھر مجھے مسلمانوں کے قبرستان میں ہی دفن کر دیا جائے، پس جب آپ رضی اللہ عنہ کا وصال ہو گیا، تو مروان بن حکم بنو امیہ کے پاس آیا، اور سب مسلح ہوئے، تو یہ کہنے لگا: یہ نبی ﷺ کے پہلو میں دفن نہیں ہو سکتے، کیونکہ تم لوگوں نے عثمان رضی اللہ عنہ کو وہاں دفن ہونے سے روکا تھا، پس اب ہم تمہیں روکتے ہیں، لہذا خوف ہو چلا تھا کہ اس بارے میں خون ریزی ہو جائے گی۔ ابو حازم کہتے ہیں: ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا: تمہاری کیا رائے ہے کہ اگر موسیٰ علیہ السلام کا بیٹا وصیت کرتا کہ مجھے میرے والد کے پہلو میں دفن کیا جائے، اُسے روک دیا جاتا، تو پھر کیا ایسا کرنے والے ظالم نہیں ہوتے؟ میں نے عرض کی: جی ضرور۔ پھر انھوں نے فرمایا: یہ رسول اللہ ﷺ کے بیٹے ہیں، جنہیں اُن کے بابا جان کے پہلو میں دفن ہونے سے منع کر دیا گیا۔ پھر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ چلتے ہوئے حسین رضی اللہ عنہ کے پاس تشریف لے گئے اور اُن سے قسمیں دیتے ہوئے گفتگو کی اور کہا: آپ کے بھائی نے آپ کو وصیت کی تھی کہ اگر کسی لڑائی کی نوبت آن پہنچے، تو پھر مجھے مسلمانوں کے ہی قبرستان میں دفن کر دینا، چنانچہ آپ رضی اللہ عنہ انھیں سمجھاتے رہے، حتیٰ کہ انھوں نے ایسے ہی کیا اور آپ کو لے جا کر بقیع میں تدفین کی۔

پس بنو امیہ میں سے خالد بن ولید بن عقبہ (۱۳۲) کے علاوہ کسی نے بھی شرکت نہیں کی تھی، اُس نے انھیں اللہ تعالیٰ بجا کلام کے واسطے دیے اور قرابت داری کا کہا، تب جا کر لوگوں نے راستہ چھوڑا، تو انھوں نے حسین رضی اللہ عنہ کے ہمراہ تدفین میں شرکت کی۔

مروان کی سرشت میں فساد و خون ریزی غالب تھی، اسی لیے اس کی زندگی میں ایسے کئی نظائر دیکھنے کو ملتے ہیں، چنانچہ نواسہ رسول، سید شباب اہل الجنة حسن بن علی رضی اللہ عنہما کے وصال کے موقع پر بھی اُس نے ایسی ہی خون ریزی کا بہانہ تراشا، کہ چونکہ اہل بیت نے پہلے حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کو یہاں دفن ہونے سے روک دیا تھا اور آپ رضی اللہ عنہ اموی تھے، اسی لیے اب ہم بدلہ لیتے ہوئے حسن رضی اللہ عنہ کو یہاں دفن نہیں ہونے دیں گے، تو یہ مروان کی جہالت تھی۔

اولاً: اہل بیت نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ ﷺ کے پہلو میں دفن ہونے سے منع نہیں کیا تھا، چنانچہ اہل بیت کے حوالے سے کوئی صحیح روایت اس امر کی مؤید نہیں، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ بلوایوں کی سازش اور ماحول کی بازگشت تھی، جس میں آل رسول کا کوئی کردار نہیں تھا، اس کی تفصیلات آپ رضی اللہ عنہ کے تذکرہ میں باسانی ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔

ثانیاً: اہل بیت سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی رشتہ داری کا تعلق کہیں زیادہ قریبی و مضبوط تھا، پس یہ داماد رسول تھے کہ نبی کریم ﷺ کی دو صاحبزادیاں ان کے نکاح میں رہیں، تو اس حیثیت سے یہ اہل بیت سے الگ کہاں تھے؟ بلکہ یہ نبی کریم ﷺ کے گھر والوں اور نزدیکی قرابت داروں میں شامل تھے، اس لیے بھلا اہل بیت کیوں کر ان کی تدفین سے روکنے لگے؟

دراصل مروان اپنی بد بختی کے باعث فساد کا داعی رہا، اس لیے زندگی بھر فساد کا شاید ہی کوئی موقع اُس نے ہاتھ سے جانے دیا ہو، اور یہاں بھی ایسا ہی ہوا، یہ تو اللہ تعالیٰ جبارِ کَلَّہ کی رحمت تھی کہ امام حسن رضی اللہ عنہ نے دُور اندیشی سے کام لیا اور ماحول کی ساز باز کو بھانپ گئے، اسی لیے انھوں نے خون ریزی سے بچنے کے لیے پہلے ہی وصیت کر دی، کہ لڑائی کے بجائے مجھے مسلمانوں کے کسی قبرستان میں دفن کر دیا جائے، لیکن اگر بالفرض ایسا نہ ہوتا، تو نا صرف شدید خون ریزی ہوتی، بلکہ مدینہ منورہ کی حرمت پامال ہونے کا بھی اندیشہ تھا کہ بنو امیہ لاکھ سہی، لیکن ہنوز قریش اور بنو ہاشم کے افراد موجود تھے، لہذا وہ کسی طور اپنے موقف سے پیچھے نہ ہٹتے اور یوں تصادم پیدا ہوتا، لیکن اللہ تعالیٰ جبارِ کَلَّہ کے فضل سے معاملہ میں کافی حد تک امن رہا، تاہم رسول اللہ ﷺ کے نواسے اور لخت جگر کو پہلو میں دفن کرنے سے منع کر دیا گیا۔ اِنَّا لِلّٰہ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُونَ۔

سند کی علمی و استنادی حیثیت

اس روایت کے تمام راوی ثقہ و معتمد ہیں، چنانچہ ان کی اجمالی تحقیق ملاحظہ ہو:

۱۔ ابو حازم سلمان، اشجعی کوفی، مولیٰ عَزَّہ، متوفی ۱۰۰ھ

عسقلانی نے ”تقریب التہذیب“ کے طبقہ ثالثہ سے ”ثقة“ شمار کیا، نیز امام احمد، یحییٰ بن معین، ابوحاتم، ابوداؤد، ابن سعد، ابن حبان، ابن شاپین اور عجلی سمیت کبار ائمہ و محدثین نے بھی ان کی توثیق بیان کی ہے، حتیٰ کہ مغلطائی نے محولہ ذیل مقام پر ابن عبد البر سے ”اجمعوا علی أنه ثقة“ نقل کیا ہے (۱۳۳)۔ ان تمام نقول کے ایراد کی حاجت نہیں، چنانچہ ان پر ہنوز ہمارے مطالعے میں کسی محدث کی جرح نہیں آسکی، نیز یہ صحاح ستہ کے رجال میں سے ہیں۔

ذہبی نے محولہ مقام پر ان کے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مصاحبت اختیار کرنے پر ”جالس أبا هريرة خمس سنين“ سے تصریح کی، حتیٰ کہ امام جرح و تعدیل یحییٰ بن معین نے ان کی توثیق ”ابو حازم صاحب أبي هريرة ثقة“ سے بیان کی ہے، جیسا کہ ابن ابی حاتم کی کتاب میں منقول ہے، لہذا ان کا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے سماع متحقق ٹھہرتا ہے، بلکہ انھوں نے بذاتِ خود حسنین کریمین سے بھی ملاقات و روایت کی ہے، جیسا کہ عسقلانی نے ”تہذیب التہذیب“ اور مزنی نے ”تہذیب الکمال“ میں صراحت ذکر کی ہے، نیز امام حسن سے ان کی روایت کا بیان ابن ابی حاتم کی محولہ کتاب میں درج ہے۔

۱۳۳۔ الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، ۲۹۷/۴، الرقم ۱۲۹۳۔ تہذیب الکمال، للزمی، ۲۵۹/۱۱، الرقم

۲۴۴۰۔ اکمال، للمغلطاي، ۴۴۱/۵، الرقم ۲۱۰۸۔ الکاشف، للذهبي، ۴۵۲/۱، الرقم ۲۰۲۱۔ تقریب

التہذیب، للعسقلاني، الصفحة ۳۹۸، الرقم ۲۳۹۲۔ تہذیب التہذیب، للعسقلاني، ۹۹/۲۔

البتہ اگر کوئی خواخواہ یہاں ”ابوحازم“ سے ”سلمہ بن دینار الاعرج، ۱۳۳ھ“ کو مراد لے کر نقد کی کوشش کرے، تو یہ معاملہ محض جبر و تحکم ہے، لیکن بایں ہمہ عسقلانی نے انھیں ”تقریب التہذیب“ میں طبقہ خامسہ سے ”ثقة، عابد“ اور شیخ ذہبی نے ”الکاشف“ میں ”أحد الأعلام۔ وقال ابن خزيمة: ثقة، لم يكن في زمانه مثله“ بیان کیا ہے، نیز یہ بھی جمیع صحاحِ ستہ کے رجال میں سے ہیں^(۱۳۴)۔ تاہم ان کے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے سماع میں محدثین انکاری ہیں، اور یہی درست بھی ہے، چنانچہ ان کی روایات کے مابین لازماً واسطہ ہے، جو دیگر آسانید میں زیادہ تر ”سعید بن ابوسعید کیسان مقبری مدنی“ کی صورت بیان ہوا ہے، جیسا کہ ”صحیح ابن حبان، مسند احمد، سنن کبریٰ للنسائی“ میں ہے، تاہم تصریح کے بغیر یہاں تعین مناسب نہیں، تو ایسی صورت میں روایت میں انقطاع متحقق ہو گا اور یہی بات مروانیت کے آسروں کو مطلوب ہے، لیکن اول تو ایسا ممکن نہیں، کیونکہ روایت کی سند اپنے منطوق میں واضح اور متعین ہے اور یہ مؤخر راوی بدیہی طور پر ”طبقہ خامسہ“ سے تعلق رکھتے ہیں، جبکہ اول الذکر ابوحازم سلمان اشجعی ”طبقہ ثالثہ“ سے ہیں، پس ان دونوں میں طبقات کے واضح فرق کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ اگر حد درجہ تنزل فرض بھی کر لیا جائے، تو بھی یہاں صرف انقطاع کا معاملہ ہو گا، جبکہ آئندہ بلاذری کی روایت اس معاملے کی شاہد ہے، اور یوں یہ انقطاع بھی مجموعی طور پر نفس مسئلہ کے اثبات میں مضر نہیں ہو گا، اگرچہ ہمارے نزدیک پہلے راوی کی تعین ہی دلائل و شواہد کی روشنی میں متحقق و متعین ہے، تاہم علمی حقائق اور دیانت کے تقاضے ملحوظ رکھتے ہوئے دوسرے امر کا بیان بھی کر دیا گیا ہے، فافہم۔

۲- حصین بن عبدالرحمن، ابوہذیل سلمیٰ کوئی، متوفی ۱۳۶ھ

شیخ ابن حجر نے ”تقریب التہذیب“ میں طبقہ خامسہ میں سے ”ثقة، تغیر حفظہ فی الآخر“ اور ذہبی نے ”الکاشف“ میں ”ثقة حجة“ بیان کیا ہے، نیز امام ابو حاتم نے بحوالہ امام احمد انھیں ”حصین بن عبد الرحمن الثقة المأمون، من كبار أصحاب الحديث“ ذکر کیا ہے،^(۱۳۵)۔ اور یہ جمیع صحاحِ ستہ کے رجال میں سے ہیں، ان کے تغیر کی بحث آئندہ عنوان میں آرہی ہے۔

۳- ہشیم بن بشیر، ابو معاویہ سلیمی واسطی، متوفی ۱۸۱ھ

حافظ عسقلانی نے ”تقریب التہذیب“ میں ”ثقة ثبت، كثير التدليس“، جبکہ ذہبی نے ”إمام ثقة مدلس“ بیان کیا ہے، لیکن یہاں ان کی تدلیس متحقق نہیں ہے، کیونکہ انھوں نے ”أخبرنا“ سے تصریح بیان کر دی ہے اور امام ابن سعد نے ”الطبقات“ میں بیان کیا ہے: كان ثقة، كثير الحديث، ثبتاً، يدلس كثيراً، فما قال في حديثه أخبرنا فهو حجة، وما لم يقل فيه أخبرنا، فليس بشيء.^(۱۳۶)

ترجمہ: وہ ثقہ، کثیر الحدیث، ثبت اور بکثرت تدلیس کرنے والے تھے، لہذا جب وہ اپنی روایت میں ”أخبرنا“ (ہمیں خبر دی) کہیں، تو وہ حجت ہے اور جس روایت میں وہ ”أخبرنا“ کی تصریح نہ کریں، تو وہ کوئی شئی نہیں۔

چنانچہ حسبِ قاعدہ ان کی مذکورہ روایت تدلیس کی زد سے ماوراء ہے کہ اس میں یہ تصریح موجود ہے، نیز اس کے علاوہ مزید قوی دلیل اجلہ ائمہ کا یہ قول ہے، جسے امام مزی نے ”تہذیب الکمال“ میں نقل کیا ہے:

وقال يعقوب بن شيبة السدوسي، عن الحارث بن سريج النقال:

سمعتُ يحيى بن سعيد القطان، وعبد الرحمن بن مَهْدِي يقولان:

هشيم في حصين؛ أثبت من سفیان وشُعْبَة. (۱۳۷)

نیز وہیں امام ابن ابی حاتم سے امام احمد کا یہ قول نقل کیا گیا ہے:

نا عبد الرحمن، أنا حرب بن إسماعيل فيا كتب إلي قال: سمعت أحمد - يعني

ابن حنبل - يقول: ليس أحد أصح سماعاً من حصين بن عبد الرحمن

من هشيم، وهو أصح من سفیان.

اور اسی مقام پر ان کی ”حصین“ سے روایات کے بارے میں حتمی فیصلہ بھی بیان کر دیا ہے:

نا عبد الرحمن، حدثني أبي، نا أبو حفص الصيرفي قال: سمعت عبد الرحمن

بن مهدي يقول: أعلم الناس بحديث حصين قديمها وحديثها

هشيم.

ان تصریحات سے واضح ہوا کہ ان کے یہاں تدلیس کا معاملہ اگرچہ کثیر الوقوع ہے، تاہم ہشیم کی حصین سے روایات میں یہ متحقق نہیں، کیونکہ:

اولاً: انھوں نے ”اخبارنا“ سے صراحت کر دی، اور یہ اصولی محدثین مثلاً امام ابن سعد کی تفصیل کے پیش نظر ”حجت“ ٹھہری۔

ثانیاً: حصین سے ان کی روایات کا طریق کبار ائمہ جرح و تعدیل کے یہاں معتبر ہے، جیسا کہ سابق حوالہ جات سے عیاں ہے۔

ثالثاً: ”حصین“ سے یہی روایت ”ابو عوانہ و ضاح بن عبد اللہ، بشکری، بصری واسطی، متوفی

۱۷۵ھ“ نے بھی بیان کی، جیسا کہ ذہبی کی ”سیر أعلام النبلاء، (۲۷۵/۳)“ میں تصریح ہے اور

یہ ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۱۰۳۶، الرقم ۷۴۵۷)“ کے طبقہ سابعہ میں سے ”ثقة ثبت“

شمار ہوتے ہیں۔ نیز جمیع صحاح ستہ کے رجال میں سے ہیں۔ تو یوں ہشیم کی تدلیس کا احتمال مرتفع

اور سند کی ”متابعت تامہ“ حاصل ہوئی۔ واللہ الحمد۔

نیز ابو عوانہ کی مکمل روایت آئندہ ائمہ کی نصوص و تصریحات کے تحت امام مزی کے

حوالے سے درج ہوگی، وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

۴۔ نعیم بن حماد بن معاویہ، ابو عبد اللہ الاورمر و مزی، متوفی ۲۲۸ھ

امام ابن ابی حاتم نے انھیں ”محله الصدق“، امام یحییٰ بن معین، احمد اور عیسیٰ سمیت کئی

محدثین نے ”ثقة“ بیان کیا ہے، البتہ ان پر بعض امور مثلاً وہم کی جرح بھی موجود ہے، تاہم

جمہور کے نزدیک ان کی ”ثقاہت و صدق“ ہی واضح ہے، جیسا کہ ابن ابی حاتم نے بیان کیا ہے اور

ان تمام اقوال کا خلاصہ عسقلانی کی ”تہذیب التہذیب، (۲۳۴/۴، طبعة الرسالة)“ میں تفصیلاً

موجود ہے، نیز یہ امام بخاری رحمہ اللہ کے براہ راست شیوخ میں سے ہیں، اور انھوں نے ان کی قریباً

پانچ روایات کو ”صحیح“ میں درج کیا ہے، اس کے علاوہ امام ترمذی، ابن ماجہ، دارمی، دارقطنی،

ابن حبان اور ابن خزیمہ نے بھی ان کی روایات کو درج کر کے ضمنی توثیق واضح کی ہے۔

جبکہ بعض حضرات نے ان کی امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر جرح کے حوالے سے تنقید کی، اگرچہ فی الوقت ہمارے پیش نظر وہ امور مستحضر نہیں اور نہ ان کی تلاش مقصود ہے، لیکن عسقلانی نے ”تہذیب التہذیب“ (۴/ ۲۳۴) میں ”وحکایات فی ثلب ابي حنيفة، کلها كذب“ سے نقد کر دیا، جو کافی ہے، نیز فقط امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی مخالفت فی نفسہ جرح و تعدیل کے میدان میں ایسا امر نہیں، کہ محض اس کی بنیاد پر کسی راوی کو خارج و مطعون کر دیا جائے، ہر چند کہ ایسے امور شرعاً و اخلاقاً ناپسندیدہ ہیں، تاہم اگر ان میں کوئی پہلو شرعی طور پر قابل گرفت ہو، تو البتہ الگ بات ہے، جس کی تفصیل جدا بحث کی متقاضی ہے، الغرض محدثین کے یہاں شخصیات کے بارے میں کئی رجال کے تفردات ہیں، لیکن صرف اس بنیاد پر انھیں ضعیف و متروک کہنے کا جواز غیر علمی طریقہ ہے، جو ائمہ و محدثین کی کتب میں روا نہیں رکھا گیا، فافہم۔

نیز ان پر غیر ثقہ رُواة سے روایت بیان کرنے کی جرح ذکر کی گئی، تاہم وہ امر یہاں متحقق نہیں، کیونکہ یہ روایت انھوں نے اپنے شیخ ہشیم سے لی ہے اور ان کے ساتھ نعیم بن حماد کا تعلق اہل علم پر واضح ہے، حتیٰ کہ ”مسند نعیم بن حماد“ انہی کے امر پر مرتب ہوئی، جیسا کہ عسقلانی نے ”تہذیب التہذیب“ میں ”قال المروزي عن أحمد: سمعنا نعیم بن حماد ونحن نتذاکر علی باب هشیم المقطعات، فقال: جمعتم المسند؟ فعینا به من یومئذ“ ذکر کیا ہے۔

الغرض ان پر خلق قرآن اور مثالب ابی حنیفہ وغیرہ امور کے سبب نقد و جرح کی گئی، لیکن مجموعی طور پر ان کی حیثیت ”صدوق“ ہی قرار پائی، جیسا کہ محولہ مقامات سے عیاں ہے، چنانچہ خلاصہ کلام یہ ہے کہ نعیم بن حماد نے مجوشہ روایت کو ہشیم سے اور انھوں نے حُصین سے نقل کیا ہے، لہذا ان کی یہ سند جائے مقال ہونے کے بجائے حجت و معتمد ہے اور اس روایت میں

”ابو عوانہ“ کی ”نعیم بن حماد“ کے شیخ الشیخ یعنی ”حُصین“ سے متابعت بھی موجود ہے، جس سے تفر د زائل ہو جاتا ہے اور یہ روایت بہر طور صحیح اور لائق اعتنا ٹھہرتی ہے۔

شیخ بلاذری کی ”انساب الاشراف“ سے تائید

امام حسن رحمۃ اللہ علیہ کی تدفین میں مروان بن حکم کی مداخلت کے حوالے سے ایسی ہی روایت شیخ احمد بن یحییٰ بلاذری، متوفی ۲۷۹ھ نے بھی اپنی کتاب میں درج کی ہے:

حدثنا حفص بن عمر الدوري المقرئ، عن عباد بن عباد، عن هشام بن عروة، عن أبيه قال:

قال الحسن حين حضرته الوفاة: ادفنوني عند قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن تخافوا أن يكون في ذلك شرٌّ، فإن خفتم الشرَّ، فادفنوني عند أمي. وتوفي (الحسن) فلما أرادوا دفنه أبقى ذلك مروان، وقال: لا يدفن (مع النبي صلى الله عليه وسلم، أيدفن) عثمان في حشّ كوكب، ويدفن الحسن ها هنا؟ فاجتمع بنو هاشم وبنو أمية، فأعان هؤلاء قوم، وهؤلاء قوم، فجاءوا بالسلاح... إلخ. (۱۳۸)

ترجمہ: حضرت حسن رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مرض الموت میں فرمایا: اگر تمہیں کسی قسم کے فتنے کا اندیشہ نہ ہو، تو پھر مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب دفن کرنا، لیکن اگر تمہیں کسی فتنے کا خطرہ ہو، تو پھر مجھے میری والدہ کے قریب (بقیع میں) دفن کرنا۔ پس حضرت حسن رحمۃ اللہ علیہ کا وصال ہو گیا، چنانچہ جب لوگوں نے انھیں

وہاں (روضہ انور میں) دفن کرنے کا ارادہ کیا، تو مروان نے مخالفت کی اور کہنے لگا: یہ نبی ﷺ کے قریب دفن نہیں ہو سکتے، کیا عثمان رضی اللہ عنہ تو ”حش کو کب“ میں دفن ہوں، اور حسن کو یہاں (روضہ انور) میں دفن کیا جائے؟ پس بنو ہاشم اور بنو امیہ کے لوگ جمع ہو گئے، چنانچہ انھوں نے بھی اپنے مددگار بلا لیے اور انھوں نے بھی اپنے مددگار بلا لیے، جو ہتھیاروں کے ساتھ آن پہنچے۔ الخ۔

اور یہ روایت ناصر بن شیعہ بن حماد کی روایت کا قوی شاہد ہے، بلکہ بذات خود مضبوط دلیل و حجت ہے، کیونکہ اس کے تمام رجال ”ثقة و صدوق“ ہیں، چنانچہ:

ابو عمر حفص بن عمر بن عبد العزیز، ازدی دوری بغدادی، متوفی ۲۴۶ھ، صاحب الکسائی

یہ ”تقریب التہذیب“ (الصفحة ۲۵۸، الرقم ۱۴۲۵) کے طبقہ عاشرہ سے ”لا بأس بہ“ اور امام ابو حاتم رازی کے نزدیک ”الجرح والتعديل“ (۱۸۳/۳) میں ”صدوق“ شمار ہوئے ہیں جبکہ امام ابن حبان انھیں ”الثقات“ میں لائے ہیں، حتیٰ کہ عقیلی نے صراحتہً ”ثقة“ بیان کیا ہے، جیسا کہ ”تہذیب التہذیب“ (۱/۴۵۴) میں تفصیل موجود ہے اور یہ صحاح ستہ میں سے صرف ابن ماجہ کے رجال میں سے ہیں، البتہ ان کے علاوہ ”صحیح ابن حبان، دار قطنی، بزار“ میں بھی ان کی چند روایات درج ہوئی ہیں۔

ابو معاویہ عباد بن عباد بن حبیب، ازدی بصری مہلبی، متوفی ۷۷ھ

عسقلانی کی ”تقریب التہذیب“ (الصفحة ۲۵۸، الرقم ۱۴۲۵) کے طبقہ سابعہ میں ”ثقة، ربا و ہم“ ذکر ہوئے، جبکہ انھوں نے ہی ”تہذیب التہذیب“ (۲/۲۷۸) میں تین کبار محدثین سے ان کے بارے میں ”وقال يعقوب بن شيبة، وأبو داود، والنسائي، وابن خراش: ثقة“ بھی بیان کیا ہے، اسی طرح امام یحییٰ بن معین، دارمی، عقیلی اور ابن حبان نے بھی ان کی توثیق

بیان کی، حتیٰ مغلطائی نے امام بخاری سے ”وقال البخاري وابن قتيبة: بصري ثقة“ بیان کیا، البتہ صرف ابو حاتم رازی کے حوالے سے منقول ہے کہ انھوں نے ”ثنا عبد الرحمن قال: سألت أبي رحمه الله عن عباد بن عباد المهلبی، فقال: صدوق لا بأس به، قيل له: يحتج بحديثه؟ قال: لا“ بیان کیا ہے^(۱۳۹)۔ لیکن یہ تفرّد کا حامل بیان قابل اعتنا نہیں، اور اس کی وجوہ درج ذیل ہیں:

اولاً: یہ جمع صحاح ستہ کے رجال میں سے ہیں، اور ”صحیحین“ میں ایک واسطے سے ان کی روایات سے تمسک کیا گیا ہے۔

ثانیاً: انسب الاشراف کی سابق زیر بحث روایت کا طریق ہشام بن عروہ سے منقول ہے اور بعینہ اسی سند سے امام مسلم نے ”صحیح“ کے دو مقامات پر تمسک کیا، جن میں سے ایک یہ ہے:

حدثني سريج بن يونس ويحيى بن أيوب قال: حدثنا عباد بن عباد، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة قالت:

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا مَرَّضَ أَحَدًا مِنْ أَهْلِهِ نَفَثَ عَلَيْهِ بِالْمَعْوَذَاتِ، فَلَمَّا مَرَّضَ مَرَضَهُ الَّذِي مَاتَ فِيهِ، جَعَلَتْ أَنْفُثَ عَلَيْهِ وَأَمْسَحَهُ بِيَدِ نَفْسِهِ، لِأَنَّهَا كَانَتْ أَعْظَمَ بَرَكَهٍ مِنْ يَدِي.^(۱۴۰)

چنانچہ ان شواہد کے پیش نظر امام ابو حاتم کی جرح غیر مفسر ہونے کے ساتھ ساتھ ”صحیح مسلم“ کے بیان سے متصادم ہونے کے سبب مؤثر نہیں رہتی۔ اور ان کے بعد ”ہشام بن عروہ“

۱۳۹۔ الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، ۸۲/۶، الرقم ۴۲۳. تہذیب الکمال، للزمی، ۱۲۸/۱۴، الرقم ۳۰۸۳. تہذیب التہذیب، للعسقلانی، ۲/۲۷۸، طبعة الرسالة. اکمال تہذیب الکمال، للمغلطای، ۱۷۳/۷، الرقم ۲۶۹۵.

۱۴۰۔ الصحيح، للإمام مسلم، كتاب السلام، باب: رقية المريض بالمعوذات والنفث، الصفحة ۹۰۲، الرقم ۲۱۹۲. وكتاب العلم، باب: من سن سنة حسنة. إلخ، الصفحة ۱۰۷۳، الرقم ۲۶۷۳، طبعة الأفكار.

اور پھر ”عروہ بن زبیر“ کی ثقاہت معروف ہے، جس پر تفصیل کی حاجت نہیں، چنانچہ یہ ماقبل صحیح السند روایت ماقبل بیان شدہ دیگر روایات کا قوی شاہد ہے، فافہم۔

معاصرین کی دھوکہ دہی اور حقائق سے اعراض کا تعقب

اس تحقیق و تفصیل کے بعد مذکورہ بالا روایات کی سند بے غبار اور معتمد قرار پاتی ہیں، چنانچہ امام حسن رضی اللہ عنہ کی تدفین کے معاملے میں مروان کی مداخلت کو افسانہ کہنے والے اس پر غور فرمائیں، کیونکہ ہاشمی اور حکیم فیض صدیقی صاحب وغیرہ نے تو اس معاملے میں معتمد روایات کو ہاتھ تک نہیں لگایا اور یہ بھی ایسی ہی روایات ہیں، جو ان کے متعلقہ مقام پر سرے سے بیان ہی نہیں ہوئیں، چنانچہ ہاشمی صاحب نے ”ص ۴۲ تا ۴۴“ اور ان سے قبل حکیم فیض صدیقی صاحب نے ”ص ۵۶ تا ۵۹“ میں اس جیسی روایات سے ایسے کنارہ کشی اختیار کی ہے کہ اشارہ بھی اس کا تذکرہ نہیں کیا، بلکہ خواہ اُردو کتب کے مضامین اور پھر دیگر غیر متعلقہ امور کے پیچھے پڑ گئے، حتیٰ کہ بیچارے اپنے کمزور موقف کا ثبوت ڈھونڈتے ہوئے شیعوں کی کتب تک جا پہنچے، تو جناب! وہاں کہاں جا رہے ہیں، اہل سنت کی معتبر کتب اور مضبوط و قابل اعتماد اسناد سے ہم نے معاملہ پیش کر دیا ہے، اس میں دیکھیں، کہ کہیں بھی واقدی، محمد بن اسحاق، ابن عبد البر اور مسعودی وغیرہ میں سے کوئی راوی نہیں، اور نہ ہی کوئی رافضی اور سبائی موجود ہے۔

نیز ہاشمی صاحب نے تو اس معاملے میں حافظ ابن عبد البر پر بہتان کی حد کر دی، لکھتے ہیں: معلوم نہیں کہ حافظ ابن عبد البر نے مقام سجن سے ایک نامعلوم روح سے کس طرح تدفین حسن رضی اللہ عنہ کی روایت حاصل کر کے اس میں مزید ایک الزام کا اضافہ کر دیا۔۔۔ الخ۔ (ملاحظہ ہو: ہاشمی، ص ۴۳۱)۔

ہاشمی صاحب! انھوں نے کسی نامعلوم روح سے استفادہ نہیں کیا، البتہ آپ نے اپنی آنکھوں پر آندھی عقیدت اور تعصب کی پٹی باندھ رکھی ہے، چنانچہ جنھیں آپ نامعلوم روحیں قرار دے رہے ہیں، وہ آپ کی معتبر کتب کے شیوخ و رواۃ ہیں، پس اگر آپ اب بھی مروانیت کی محبت میں انھیں نظر انداز کرنے اور واضح روایات کے اطلاقات کو پس پشت ڈالنے پر آمادہ ہوں، تو پھر آپ جیسوں سے حدیث و روایت کی سند کے بجائے اولاً حجیت حدیث پر بات ہونی چاہیے، لیکن ہمیں اندیشہ ہے کہ وہاں بھی آپ ایسی ہی کوئی فضول بحث لا کر کہیں سخت جرم کے ہی مرتکب نہ ہو جائیں، چنانچہ آپ کے لیے صرف ہدایت کی دُعا پر اکتفا ہے، اور ہاشمی صاحب نے ابن عبد البر کی جس روایت کو نامعلوم روح سے مستنبط قرار دیا ہے، اس کی نسبت ذہبی کو کلام نہ تھا، چنانچہ انھوں نے انہی سے روایت کرنے کے بعد تردید کے بجائے اتنا بیان کیا ہے:

أَعَاذَنَا اللَّهُ مِنَ الْفِتْنِ، وَرَضِي عَنْ جَمِيعِ الصَّحَابَةِ، فَتَرَضَّ عَنْهُمْ يَا شَيْعِي تُفْلِحْ، وَلَا تَدْخُلْ بَيْنَهُمْ، فَاللَّهُ حَكَمٌ عَدْلٌ، يَفْعَلُ فِيهِمْ سَابِقَ عِلْمِهِ، وَرَحْمَتُهُ وَسَعَتْ كُلُّ شَيْءٍ، وَهُوَ الْقَائِلُ: (إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي)، وَ: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ، وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ۲۳]۔

فَنَسْأَلُ اللَّهَ أَنْ يَعْفُوَ عَنَّا، وَأَنْ يُثَبِّتَنَا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ، آمِينَ. (۱۴۱)

ترجمہ: اللہ تعالیٰ جبکہ اللہ ہمیں فتنوں سے محفوظ رکھے اور جمیع صحابہ کرام سے راضی فرمائے، پس اے شیعی! تو بھی اُن سے راضی ہو جا، تاکہ کامیابی پائے اور اُن کے معاملات میں دخل اندازی نہ کر، کہ اللہ تعالیٰ جبکہ اللہ انصاف کے ساتھ فیصلہ فرمانے والا ہے، تو وہ اپنے علم قدیم سے اُن کے معاملے میں فیصلہ فرمائے

گا اور اُس کی رحمت تو ہر شئی کو گھیرے ہوئے ہے، جیسا کہ اُس کا فرمان ہے:
”بیشک میری رحمت میرے غضب پر غالب ہے“ اور ”اُس سے نہیں پوچھا جاتا، جو وہ کرے اور اُن سب سے سوال ہو گا“ پس ہم اللہ تعالیٰ جبارِ کَلَّہ سے سوال کرتے ہیں کہ وہ ہم سے درگزر فرمائے اور ہمیں حق بات (ایمان) پر ثابت قدمی نصیب فرمائے، آمین۔

اس عبارت میں واضح طور پر ذہبی نے روایت کی کوئی تردید بیان نہیں کی، بلکہ صحابہ کے مابین واقع ہونے والے فتن اور دیگر امور میں تداخل پر خاموشی کا ذکر کیا ہے اور یہاں ہاشمی صاحب وغیرہ ”صحابہ“ کے کلمات سے کہیں ذہبی کے نزدیک مروان کو مراد نہ لے بیٹھیں، کیونکہ ذہبی اسے قطعاً صحابہ میں شامل ہی نہیں مانتے، جیسا کہ سابق مستقل عنوان کے تحت شیخ ذہبی کی واضح اور حتمی نصوص بیان ہو چکی ہیں۔

لہذا اگر اُن کے نزدیک واقعی ابن عبد البر کی اس روایت میں کسی نامعلوم روح کا دخل یا رافضی و سبائی داستانوں کے اثرات ہوتے، تو وہ اپنے مزاج کے مطابق برملا اسے نقل کرنے کے بعد تردید کر دیتے، جیسا کہ انھوں نے اسی تذکرے میں چند صفحات قبل امام حسن رضی اللہ عنہ کی تدفین کے حوالے سے ایک روایت پر یوں حکم لگایا ہے:

ویروی أن عائشة قالت: لا يكون لهم رابع أبدا، وإنه لبيتي أعطانيه

رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في حياته. إسناده مظلم. (سير أعلام

النبلاء، ۳/ ۲۷۶)

الغرض شیخ ذہبی کو مذکورہ بالا روایت میں کسی نامعلوم روح یا افسانوی امر کا علم نہیں ہو سکا، یہ تو بعد والوں پر آشکار ہوا کہ ایسی روایت بقول ”أو“ کذب الحدیث، بدبودار اور موضوع ہے، جس پر علامہ سید سلیمان ندوی جیسے نقاد بھی اعتماد کرتے ہوئے تصدیق کر بیٹھے۔۔ (ہاشمی:

ص ۴۳۱، ملخصاً)۔“ اب ندوی صاحب کے بارے میں تو ہمیں علم نہیں، لیکن محترم آپ کے لیے ویسے ہی اعتماد و تصدیق کا ثبوت شیخ ذہبی سے بھی پیش کر دیا گیا، چنانچہ ہاشمی صاحب انھیں ابن عبد البر کی طرح کسی نامعلوم روح سے مستفید ہونے کے کھاتے میں ڈالتے ہیں یا نہیں؟ یہ اُن کی مرضی ہے اور یوں بھی موصوف بہت چالاکی کا مظاہرہ کرتے ہیں، پس انھوں نے پسند کی باتوں کو انہی کتب سے جمع کیا اور ذہبی و عسقلانی وغیرہ کی کتب سے صرف میٹھی میٹھی باتیں اخذ کر لیں، تاہم کڑوی باتیں چھوڑ کر چلتے بنے، چنانچہ تدفین والے عنوان کے ضمن میں آپ خود ملاحظہ کر لیں، کہ وہ خوا مخواہ کبھی ندویوں پر چڑھ دوڑے، کبھی مسعودی کی رافضیت پر سوختے ہوئے، کبھی حافظ ابن عبد البر پر برہم ہوئے اور کبھی سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی وہاں دفن نہ ہونے کی بحث میں الجھ پڑے، لیکن حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی تدفین کے معاملے میں محدثین کی روایات کے پاس سے بھی نہ گزرے، ویسے ہمیں دعویٰ تو نہیں، تاہم ہاشمی صاحب کی تحریر دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ موصوف کے شاید حاشیہ خیال میں بھی ایسی کتب اور ان کی روایات نہیں ہوں گی، چنانچہ اگر واقعی ایسا کچھ ہو، تو ہم طعن نہیں کرتے، بلکہ اب دلائل پیش کر دیے گئے ہیں، اُمید ہے کہ غور فرمانے کے بعد حق قبول فرمائیں، اور اللہ تعالیٰ جبارِ کَلَّہ ہدایت و توفیق بخشے والا مہربان ہے۔

ہاشمی صاحب! سیدہ نے وہاں دفن ہونے کی خواہش کا اظہار کیا یا نہیں، سیدہ فاطمہ، سیدنا عباس، زین العابدین، محمد باقر رضی اللہ عنہ وغیرہ وہاں دفن ہونے کے زیادہ حقدار تھے یا نہیں، یہ بحث کا مطلوب ہی نہ تھا، آپ سے صرف مروان کے معاملے میں مطالبہ تھا، اس کی روایات پر نقد و جرح کرتے اور صحیح روایات لا کر حقائق اُجاگر کر دیتے، لیکن اس پر صاف چپ سادھ لی، کہ شاید آپ بھی جانتے تھے کہ اولاً تو آپ کی تائید میں کوئی صحیح روایت موجود ہی نہیں، جبکہ ہماری ذکر کردہ روایات کو پیش کرنے سے مروانیت کا مزعومہ نقد سبوتاژ ہونا تھا، اسی لیے آپ پہلو تہی اور اغماض کر بیٹھے، بہر کیف یہ اچھی روش نہیں۔

آئیے ذرا آپ کو محدثین کی چند تصریحات کی سیر کراتے ہیں، جنہوں نے باہوش و ہواس اس واقعے کی وضاحت پیش کی، چنانچہ جسے آپ ”نامعلوم روح“ کی کارستانی کہہ کر ٹال گئے، اب دیکھیں کہ وہ کہاں کہاں اثر انداز ہے۔ ذیل میں درج کردہ عبارات کے تراجم یکساں اور اہل علم کے لیے آسان ہیں، لہذا طوالت کے پیش نظر صرف عبارات پر اکتفا ہے۔

۱۔ امام ابن حبان ”الثقات“ میں لکھتے ہیں:

وأوصى إلى أخيه الحسين: إذا أنا مت، فاحفري مع أبي وإلا ففسي
بيت علي وفاطمة وإلا ففسي البقيع، ولا ترفعن في ذلك صوتاً،
فمات في شهر ربيع الأول سنة إحدى وخمسين بعد ما مضى من
إمارة معاوية عشر سنين، وهو ابن تسع وأربعين سنة، وصلى عليه
سعيد بن العاص، قدّمه الحسين وقال: تقدّم، فلو لا أنها سنة ما
قدّمْتُك، ثم أمر الحسين أن يحفر له في بيت علي وفاطمة، فبلغ ذلك
بنی أمیة، فأقبلوا وعليهم السلاح وقالوا: والله! لا نتخذ القبور
مساجد، فنادی الحسين في بني هاشم فأقبلوا بالسلاح، ثم ذكر
الحسين قول أخيه: لا ترفعن في ذلك صوتاً، فحفروا له بالبقيع، ودفن
هناك، عليه السلام في أحسن مقام. (۱۳۲)

ترجمہ: انھوں نے اپنے بھائی حسین رضی اللہ عنہ کو وصیت کی: جب میرا انتقال ہو جائے، تو میرے والد (نبی کریم ﷺ) کے ساتھ میری قبر کھودنا، اور اگر یہ ممکن

نہ ہو، تو پھر علی اور فاطمہ رضی اللہ عنہما کے گھر (یعنی: روضہ انور سے متصل) اور یہ بھی نہ ہو، تو پھر بقیع میں، البتہ اس (تدفین) کے بارے میں زیادہ شور و غل (مباحثہ) نہ کرنا، پس انھوں نے ربیع الاول ۵۱ھ میں وصال کیا، جبکہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے دور حکومت کو دس برس گزرے چکے تھے اور ان (حسن رضی اللہ عنہ) کی عمر ۴۹ برس تھی، ان کی نماز جنازہ سعید بن عاص نے پڑھائی، انھیں حسین رضی اللہ عنہ نے آگے کیا اور فرمایا: آگے بڑھو کہ اگر (حاکم کو مقدم کرنے کی) سنت نہ ہوتی، تو میں تمہیں ہرگز (امامت کے لیے) آگے نہ کرتا۔ پھر حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے حکم دیا کہ ان کے لیے علی و فاطمہ رضی اللہ عنہما کے گھر میں قبر کھودی جائے، تو یہ بات کسی طرح بنو امیہ تک پہنچ گئی، چنانچہ وہ لوگ ہتھیاروں کے ساتھ آن پہنچے اور بولے: خدا کی قسم! ہم قبروں کو مساجد نہیں بننے دیں گے، پس حسین رضی اللہ عنہ نے بنو ہاشم میں ندا کی، تو وہ لوگ بھی ہتھیاروں کے ساتھ آن پہنچے، پھر کسی نے حسین رضی اللہ عنہ کو ان کے بھائی کی وصیت یاد دلائی: میری تدفین کے معاملے میں شور و غل (مباحثہ) و نزاع نہ کرنا، چنانچہ آپ رضی اللہ عنہ کے لیے بقیع میں قبر کھودی گئی، اور وہاں تدفین ہوئی، اُس بہترین مقام میں آپ رضی اللہ عنہ پر سلام ہو۔

۲۔

امام مزی ”تہذیب الکمال“ اور حافظ ذہبی ”سیر أعلام النبلاء“ میں لکھتے ہیں:
وقال أبو عوانة، عن حصين، عن أبي حازم: لما حضر الحسن قال
للحسين: ادفنوني عند أبي - يعني: النبي صلى الله عليه وسلم - إلا
أن تخافوا الدماء، فإن خفتهم الدماء فلا تهريقوا فيّ دماً، ادفنوني عند
مقابر المسلمين. قال: فلما قبض تسليح الحسين، وجمع مواليه، فقال

له أبو هريرة: أنشدك الله وصية أخيك، فإن القوم لن يدعوك، حتى يكون بينكم دماء، قال: فلم يزل به، حتى رجع، قال: ثم دفنوه في بقيع الغرقد، فقال أبو هريرة: أرايتم لو جيء بآبن موسى ليدفن مع أبيه فممنع، أكانوا قد ظلموه؟ قال: فقالوا: نعم، قال: فهذا ابن نبي الله، قد جيء به؛ ليدفن مع أبيه. (۱۳۳)

ترجمہ: جب حسن رضی اللہ عنہ کی وفات قریب تھی، تو انھوں نے حسین رضی اللہ عنہ کو وصیت فرمائی: اگر خون ریزی کا اندیشہ نہ ہو، تو پھر مجھے میرے والد ”یعنی: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کے قریب دفن کرنا، لیکن اگر تمھیں خون ریزی کا خوف ہو، تو پھر ہرگز میرے معاملے میں خون نہ بہانا، بلکہ مجھے مسلمانوں کے قبرستان میں ہی دفن کر دینا۔ راوی کہتے ہیں: جب آپ رضی اللہ عنہ کا وصال ہو گیا، تو (تدفین کے معاملے میں نزاع پیدا ہونے کے بعد) حسین رضی اللہ عنہ بھی مسلح ہو کر تشریف لائے اور اپنے غلاموں کو جمع کر لیا، پس حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا: خدا کے لیے! میں آپ کو آپ کے بھائی کی وصیت یاد دلاتا ہوں، اور یہ گروہ تو آپ کو بغیر خون ریزی کے ایسا ہرگز نہیں کرنے دے گا، تو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مسلسل یہی کہتے رہے، حتیٰ کہ حسین رضی اللہ عنہ نے رجوع فرمایا، پھر انھوں نے حسن رضی اللہ عنہ کو بقیع غرقہ میں لے جا کر دفن کیا۔ (راوی کہتے ہیں) ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا: تمہاری کیا رائے ہے کہ اگر موسیٰ علیہ السلام کا بیٹا اپنے والد کے ساتھ دفن کرنے کے لیے لایا جاتا، تو اسے روک دیا جاتا، تو کیا ایسا کرنے والے ظالم نہیں ہوتے؟ تو لوگوں

ہوتے؟ تو لوگوں نے کہا: جی ضرور ہوتے، آپ نے فرمایا: یہ (حسن رضی اللہ عنہ بھی تو) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیٹے ہیں، جو اسی لیے لائے گئے تھے، تاکہ انھیں اپنے بابا جان کے پہلو میں دفن کیا جائے (لیکن ظالموں نے ایسا نہیں ہونے دیا)۔

۳۔ حافظ عسقلانی ”تہذیب التہذیب“ میں لکھتے ہیں:

وقال أبو عوانة، عن حصين، عن أبي حازم: لما حضر الحسن قال للحسين: ادفنوني عند أبي - يعني: رسول الله صلى الله عليه وسلم - إلا أن تخافوا الدماء، فإن خفتهم الدماء فلا تهريقوا في دماء، ادفنوني في مقابر المسلمين. (۱۳۴)

ترجمہ: حسن رضی اللہ عنہ نے اپنے مرض الموت میں حسین رضی اللہ عنہ کو وصیت فرمائی: اگر خون ریزی کا اندیشہ نہ ہو، تو پھر مجھے میرے والد ”یعنی: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کے قریب دفن کرنا، لیکن اگر تمھیں خون ریزی کا اندیشہ ہو، تو پھر ہرگز میرے معاملے میں خون نہ بہانا، بلکہ مجھے مسلمانوں کے قبرستان میں ہی دفن کر دینا۔

ہاشمی صاحب! آپ نے ”ص ۴۳۰“ پر دعویٰ کیا تھا کہ شیخ عسقلانی نے مفصل حالات لکھنے کے باوجود کسی مزاحمت کا بیان نہیں کیا ہے، تو لیجیے محترم! عسقلانی کی معتمد عبارت سے بغیر کسی نقد کے درج کردہ روایت، جس میں دفن کے حوالے سے مزاحمت کا بیان ہوا، نیز ماقبل حوالہ جات میں اسی روایت کو تفصیلی کلمات سے بیان کیا گیا، البتہ عسقلانی نے اسے مختصر نقل کیا ہے، لیکن اس سے نفس مسئلہ کے اثبات پر کوئی فرق نہیں، کیونکہ اس میں اتنی بات تو صاف ہے

کہ امام حسن رضی اللہ عنہ نے روضہ شریف میں دفن ہونے کی خواہش ظاہر کی تھی، حالانکہ آپ تو اس سے بھی انکاری ہیں، تاہم خواہش کے ثبوت اور خون ریزی سے اجتناب کے معاملے میں تو یہ بدیہی اور عیاں ہے، پس اتنی بات ہی مان لیں، چنانچہ وصیت کے مطابق تو انھیں روضہ شریف میں ہی دفن ہونا چاہیے تھا، لیکن وہ بقیع شریف میں مدفون کیے گئے؟ اس کی صاف وجہ خود روایت میں ہے کہ خون ریزی اور فساد کا ماحول برپا کر دیا گیا تھا، اسی لیے وصیت و خواہش کے باوجود انھیں بقیع میں ہی دفن کیا گیا۔

چنانچہ اب بغلیں مت جھانکیں اور حق قبول کریں، نیز ہمت ہو تو ان سب پر بھی حکم داغ دیں، کہ انھوں نے بھی آپ کے مطابق بغیر تفکر کے واقعے کی حقیقت آشکار کر دی ہے اور مشتمل نمونہ اتنے محدثین وائمہ کی عبارات میں یہ واقعہ بغیر کسی نقد و جرح کے نقل ہوا اور طرہ یہ ہے کہ اس روایت کی سند ”صحیح“ ہے، کیونکہ ”ابو عوانہ، حصین اور ابو حازم“ تینوں ہی ”ثقہ“ اور صحاح ستہ کے رجال میں سے ہیں، کہا بیٹناہ سابقاً۔

واقدی سے تمسک؟ ہاشمی کے بیانات میں تضاد

نیز کبھی کبھی تو آپ ایسوں کی عقل پر رونے کو جی کرتا ہے کہ جب آپ کے خلاف کوئی بات ہو، تو واقدی بیچارے کو کذاب و رافضی بنا ڈالتے ہیں اور اس کی کسی بات کو قبول نہیں کرتے، لیکن جب انہی کی روایت آپ کے حق میں جاتی نظر پڑے، تو فوراً قبول کر لیتے ہیں، اُس وقت آپ کو کذاب و رافضی نظر کیوں نہیں آتا؟ چنانچہ ہاشمی صاحب نے ”ص ۴۲۹“ پر عسقلانی کی ”الاصابة“ سے ثعلبہ بن مالک کی ایک روایت اٹھائی، جس میں ان کے حسن رضی اللہ عنہ کی تدفین میں شرکت کا مشاہداتی امر بیان ہوا ہے اور اس سے موصوف نے تدفین میں عدم مزاحمت پر

خود ساختہ دلیل پکڑی، لیکن حیرت ہے کہ اس کی سند کے آغاز میں ہی واقدی کا نام ہضم کر گئے، چنانچہ قارئین خود ملاحظہ کریں:

وقال الواقدي: حدثنا داود بن سنان، حدثنا ثعلبة بن أبي مالك: شهدت الحسن يوم مات ودفن بالبقيع، فلقد رأيت البقيع ولو طرحت فيه إبرة، ما وقعت إلا على رأس إنسان. (۱۳۵)

ترجمہ: میں حسن رضی اللہ عنہ کے انتقال والے روز اور بقیع (غرقہ) میں تدفین کے وقت وہاں موجود تھا، تو میں نے بقیع (میں لوگوں کی کثرت) کا یہ حال دیکھا کہ اگر اُس میں (اوپر کی طرف سے) سوئی کو پھینکا جاتا، وہ لازماً کسی انسان کے سر پر ہی گرتی۔

اگرچہ بنیادی طور پر تو اس میں ایسی کوئی بات موجود ہی نہیں، جسے موصوف حجت بناتے ہوئے سینہ چوڑا کر رہے ہیں، کیونکہ اس روایت میں تو صرف تدفین کے وقت جمع غفیر کا ذکر ہے اور یہ بات تو ہمیں بھی تسلیم ہے، لیکن بقیع میں تدفین تو اُس معاملے کی آخری کڑی تھی، جس کا بیان ہوا اور اس سے قبل مزاحمت ہو چکی، اور اکابر صحابہ نے معاملے میں امن کی راہ ہموار کر دی تھی، لہذا ہاشمی صاحب! یہ روایت تو آپ کے حق میں اُس وقت دلیل بنتی، جبکہ اس میں کسی عدم مزاحمت کا بیان موجود ہوتا، لیکن ایسا کچھ نہیں۔

نیز مروانیت کے گرویدگان! اگر واقدی کی یہ بات تسلیم ہے، تو لیجیے امام ذہبی کی کتاب کے اُسی مقام سے یہ روایت بھی ہمت کر کے مانیں، تو مسئلہ ختم ہو جائے، چنانچہ ذہبی اور ابن عساکر وغیرہ لکھتے ہیں:

الواقدي: حدثنا عبيد الله بن مرداس، عن أبيه، عن الحسن بن محمد ابن الحنفية، قال: جعل الحسن يوعظ للحسين: يا أخي؛ إياك أن تسفك دمًا، فإن الناس سراعٌ إلى الفتنة. فلما توفي، ارتجت المدينة صياحاً، فلا تلقى إلا باكيةً. وأبرد مروان إلى معاوية بخبره، وأنهم يريدون دفنه مع النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا يصلون إلى ذلك أبداً وأنا حيٌّ. فانتهى حسين إلى قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: احفروا. فنكب عنه سعيد بن العاص - يعني: أمير المدينة - فاعتزل، وصاح مروان في بني أمية، ولبسوا السلاح. فقال له حسين: يا ابن الزرقاء! ما لك ولهذا! أوال أنت؟ فقال: لا تخلص إلى هذا وأنا حيٌّ. فصاح حسين بحلف الفضول، فاجتمعت هاشم، وتيم، وزُهرة، وأسد في السلاح، وعقد مروان لواء، وكانت بينهم مراماة. وجعل عبد الله بن جعفر يلح على الحسين، ويقول: يا ابن عم! أَلَمْ تسمع إلى عهد أخيك؟ أذكرك الله أن تسفك الدماء، وهو يابى. قال الحسن بن محمد: فسمعتُ أبي، يقول: لقد رأيتني يومئذٍ وإني لأريد أن أضرب عُنُقَ مروان، ما حال بني وبين ذلك إلا أن أكون أراه مستوجباً لذلك. ثم رفقتُ بأخي، وذكرته وصية الحسن، فأطاعني. (۱۳۶)

ترجمہ: حسن نے حسین کو نصیحت فرمائی کہ اے میرے بھائی! خون بہانے سے اجتناب کرنا، کیونکہ لوگ فتنے برپا کرنے کے لیے تیار بیٹھے ہیں۔ پس جب ان کا وصال ہوا، تو مدینے میں کھرام مچ گیا، چنانچہ ہر ایک آشک بار تھا، اسی اثنا میں مروان نے معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف پیغام روانہ کیا کہ یہ لوگ انھیں نبی ﷺ کے ساتھ دفن کرنا چاہتے ہیں، اور جب تک میں زندہ ہوں، انھیں ایسا نہیں کرنے دوں گا، پس حسین رضی اللہ عنہ نبی کریم ﷺ کی قبر انور کے پاس حاضر ہوئے اور کھدائی کرنے لگے، تو سعید بن عاص یعنی امیر مدینہ نے انھیں روک دیا، چنانچہ انھیں وہاں سے ہٹا دیا گیا، تو اس معاملے کو دیکھ کر مروان نے بنو امیہ میں منادی کی، تو وہ لوگ ہتھیار لے کر آن پہنچے، تب حسین رضی اللہ عنہ نے اُس سے کہا: اے زرقاء کے بیٹے! تمہارا اس معاملے سے بھلا کیا تعلق، تم کیوں رخنہ ڈال رہے ہو؟ اُس نے کہا: میرے زندہ رہتے ہوئے تو یہ ممکن نہیں، چنانچہ حسین رضی اللہ عنہ نے بھی لوگوں میں ”حلف الفضول“ کے عہد کی منادی کر دی، تو بنو ہاشم، تيم، زُهرة اور بنو اسد ہتھیاروں سے مسلح ہو کر آن پہنچے۔ مروان نے جھنڈا باندھا اور اسی دوران ان گروہوں کے مابین کچھ تیر اندازی بھی ہو گئی، پس عبد اللہ بن جعفر رضی اللہ عنہ نے یہ معاملہ دیکھ کر فوراً حسین رضی اللہ عنہ سے فرمایا: اے میرے چچا زاد! کیا آپ نے اپنے بھائی کی نصیحت نہیں سنی تھی؟ کہ میں تمہیں اللہ تعالیٰ عَزَّوَجَلَّ کا خوف دلاتا ہوں کہ خون بہانے سے اجتناب کرنا، لیکن حسین رضی اللہ عنہ اپنے عزم پر مصر رہے۔ حسن بن محمد کہتے ہیں: میں نے اپنے والد کو کہتے ہوئے سنا: اُس دن میں نے مروان کو دیکھا اور ارادہ کیا کہ میں اُس

کی گردن مار دوں، کیونکہ اُس کے اور میرے درمیان کوئی حائل نہیں تھا، لیکن پھر مجھے اپنے بھائی کی وصیت یاد آگئی، چنانچہ میں نے اُس کا لحاظ رکھا۔

ذہبی نے محولہ مقام پر اس روایت کو مختصر اُ نقل کیا ہے، تاہم ابن عساکر کے یہاں یہ پوری سند کے ساتھ قریباً تین صفحات پر مشتمل ہے، نیز انھوں نے اسی جگہ دیگر کئی روایات بھی تدفین میں مزاحمت کے حوالے سے یکجا کر دی ہیں، جو اہل علم کے لیے قابل مطالعہ ہیں۔ پس کیا ہاشمی صاحب! اب واقدی کی اس روایت کو بھی مانیں گے؟ اور ہم نے یہ روایت محض الزاماً پیش کی ہے، چنانچہ یہ ہمارے نزدیک حجت نہیں، البتہ آپ چونکہ واقدی سے ثعلبہ والی روایت نقل کر کے اپنے خلاف پر اسے الزامی بنانے کی راہ کھول چکے، اسی لیے پیش خدمت ہوئی، فافہم۔

اور ہاشمی صاحب نے ایک دھوکہ یہ دیا ہے کہ جب گورنر مدینہ سعید بن عاص وغیرہ امام حسن رضی اللہ عنہ کی تدفین کے خلاف تھے، تو پھر امام حسین رضی اللہ عنہ نے انہی سے درخواست کرتے ہوئے کیوں جنازہ پڑھوایا، بلکہ ہاشمی صاحب نے دعویٰ کیا ہے:

”تعب بالائے تعجب یہ کہ ”حسبرہ“ (یعنی: روضہ رسول ﷺ) کی اصل مالکہ اُمّ المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی دُہری رضامندی اور اجازت کے باوجود جو گورنر (سعید بن عاص) حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور دیگر بنو ہاشم کو انصاف فراہم نہ کر سکا، اسی گورنر کو گھر جاکر حضرت حسین رضی اللہ عنہ اپنے بھائی حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی نماز جنازہ پڑھانے کی درخواست کرتے ہیں، چنانچہ یہی اُموی گورنر (جن کے خلاف چند لمحات پہلے حضرت حسین رضی اللہ عنہ اپنے رفقاء کے ہمراہ ہتھیار اٹھاتے ہیں) حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی نماز جنازہ میں امامت کے فرائض انجام دیتے ہیں۔ ملاحظہ ہو: اُسد الغابہ، تحت الحسن بن علی رضی اللہ عنہ، سیر اعلام النبلاء، الجزء الثالث، ص ۲۷۷۔“

(ہاشمی: ص ۲۲۹)

ہاشمی صاحب نے اس عبارت میں جس منہ زوری کا ثبوت دیا، وہ اپنی مثال آپ ہے، چنانچہ ان کے یہاں نہ تو تاریخی حقائق سے شناسائی ہے اور نہ ہی متقدمین ائمہ کی عبارات کو سمجھنے کا سلیقہ، خیر آدم بر سر مطلب! جہاں تک حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی دُہری رضامندی کی بات ہے، تو شاید ہاشمی صاحب کو معلوم نہیں کہ اُس کی کیفیت کیا تھی اور پھر کیسی صورت حال کے پیش نظر معاملات میں تبدیلی ہوئی، چنانچہ ہم نے ابھی سابق میں شیخ بلاذری سے جو عبارت تدفین کے معاملے میں مروان کی مزاحمت پر درج کی، اُسی تفصیلی روایت میں یہ بھی بیان ہوا ہے۔

فلما رأت عائشة السلاح والرجال، وخافت أن يعظم الشر بينهم وتُسفك الدماء قالت: البيت بيتي، ولا أذن أن يدفن فيه أحد. (۱۳۷)

ترجمہ: چنانچہ جب سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے ہتھیار اور لوگوں کا مجمع دیکھا، تو انھیں خوف ہوا کہ کہیں اُن کے مابین زیادہ فساد اور خون ریزی نہ ہو جائے، تو آپ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: یہ (حجرہ) میرا گھر ہے اور میں (اب) کسی کو بھی یہاں دفن ہونے کی اجازت نہیں دیتی۔

یعنی ہاشمی صاحب نے جس بات کو گول مول کرنے کی کوشش کی، وہ یہاں پکڑی گئی، کیونکہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے بلاشبہ جناب حسن رضی اللہ عنہ کو بخوشی دفن کرنے کی اجازت دی تھی، بس یہی بات ہاشمی صاحب کے ہاتھ چڑھی، لیکن پھر یہ بتانے میں دل کا دورہ پڑنے لگا کہ مروان کی مزاحمت اور مسلمانوں میں شدید خون ریزی کے خوف سے ہی آپ رضی اللہ عنہا نے امن کی راہ اختیار فرمائی، تاکہ نزاع کا ماحول ٹھنڈا ہو سکے۔ تو یہ ہے محترم! اُس دُہری رضامندی کا معاملہ، جس کی وجہ سے آپ لوگ مروان کو بچانے کی مذموم کوشش کرنے چلے تھے۔

اور دوسرا ہاشمی صاحب نے امام حسین رضی اللہ عنہ پر بہتان باندھا ہے کہ وہ سعید بن عاص کے گھر حاضر ہوئے اور ان سے جنازہ پڑھانے کی درخواست کی تھی، ان کی دونوں محولہ کتب ہمارے سامنے ہیں، اور قارئین کے پاس بھی اگر یہ تحریر پڑھتے وقت موجود ہوں، تو نکال کر دیکھ لیں، کہ ان کتب کے دونوں مقامات پر ایسی ایک بھی عبارت موجود نہیں، جس کے ہاشمی صاحب مدعی ہیں، پس انھوں نے ان دونوں ائمہ جزی اور ذہبی پر بھی تہمت لگائی ہے، اگر ہاشمی صاحب قیامت تک یہ ثابت کر دیں، تو آفرین ہے، ورنہ توبہ کریں۔

نیز انھوں نے جس امامت کی بات کو ان دونوں ائمہ کی روایت سے اُچک لیا ہے، کاش وہ پوری روایت نقل کرتے، تو لگ پتا جاتا کہ مروانیت کا معاملہ کیسا تھا، لہذا ہم اس پر زیادہ طوالت کے بجائے بعینہ مکمل عبارت پیش کر رہے ہیں، اور یہ روایت ہماری مستدل تو نہیں، تاہم ہاشمی صاحب کی قلعی کھولنے کے لیے پیش کی جا رہی ہے، کیونکہ ان بیچاروں کو تو شاید علم ہی نہ ہو کہ جس سے روایت کو قطع و برید کے ساتھ یہ اپنے حق میں پیش کر رہے ہیں، وہ ناصرف مکمل پیش کیے جانے پر ان کے بخیے اُدھیڑے گی، بلکہ اس سند کے راوی سالم بن ابی حفصہ جو دراصل ”ابویونس سالم بن ابی حفصہ عجمی کوئی کنڈی، متوفی ۱۴۰ھ“ ہیں، عسقلانی نے ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۳۵۹، الرقم ۲۱۸۴)“ کے طبقہ رابعہ سے ”صدوق فی الحدیث إلا أنه شیعی غالی“ اور شیخ ذہبی نے ”الکاشف، (۱/۴۲۲، الرقم ۱۷۶۸)“ میں ”شیعی، لا یحتج بحديثه“ شمار کیا ہے اور ان کے علاوہ سفیان ثوری ہیں؛ جنھیں آپ ویسے بھی تدلیس کی وجہ سے مطعون مانتے ہیں، نیز طرفہ یہ ہے کہ وہ اسی روایت میں عنعنہ بھی کر رہے ہیں، چنانچہ آپ لوگوں کے یہاں تو سفیان ثوری مدلس ہونے کے ساتھ عن سے روایت کرتے ہوئے ہرگز قبول نہیں کیے جاتے، لیکن چونکہ اس روایت کا ایک حصہ ہاشمی صاحب کے موقف سے ہم آہنگ

تھا، تو اب شیعہ رواۃ اور تدلیس وغیرہ سب قبول یا نظر انداز کیے جا چکے ہیں۔ واہ کیا منطق ہے، خیر آئیے جناب روایت ملاحظہ فرمائیں:

وقال سفیان الثوري، عن سالم بن أبي حفصة، سمعت أبا حازم يقول: إني لشاهد يوم مات الحسن بن علي فرأيت الحسين بن علي يقول لسعيد بن العاص ويطعن في عنقه، تقدم، فلولا أنها سنة ما قدمت، وكان بينهم شيء، فقال أبو هريرة: أتنفسون على ابن نبيكم بترية تدفنوه فيها، وقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من أحبهما فقد أحبني، ومن أبغضهما فقد أبغضني. (۱۳۸)

ترجمہ: سفیان ثوری کہتے ہیں: سالم بن ابی حفصہ نے بیان کیا ہے کہ انھوں نے ابو حازم کو کہتے ہوئے سنا: میں حسن رضی اللہ عنہ کی وفات کے دن موجود تھا کہ حسین بن علی رضی اللہ عنہما نے سعید بن عاص کو گردن میں ٹھونک مارتے ہوئے کہا: اگر سنت نہ ہوتی تو میں تمھیں کبھی آگے نہ بڑھاتا۔ اور ان دونوں کے درمیان کوئی اختلاف تھا، پس ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کیا تم لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بیٹے کو ان کے قریب دفن کیے جانے پر فساد ڈالتے ہو؟ اور میں نے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا: جس نے ان دونوں سے محبت کی، اُس نے مجھ سے محبت کی، اور جس نے ان دونوں سے بُغض رکھا، تو اُس نے مجھ سے بُغض رکھا۔

اس روایت میں صاف لکھا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے سعید بن عاص کو وہاں موجود پاتے ہوئے ٹھونک مار کر آگے بڑھایا تھا، کسی قسم کی کوئی درخواست پیش کرنے اُن کے گھر نہیں گئے تھے اور امام حسین رضی اللہ عنہ کا انھیں امامت کے لیے کہنا بھی اسی روایت سے آشکار ہے کہ وہ سنت نبوی اور سنت خلفائے راشدین کی پیروی کر رہے تھے کہ حکمران کو عمومی ولایت حاصل ہوتی ہے، لہذا اسی کی پیروی میں امام حسین رضی اللہ عنہ نے اُسے آگے بڑھایا، درخواست کرنے ان کے گھر حاضر نہیں ہوئے تھے، کیونکہ اگر درخواست کر کے انھیں یہاں مدعو کیا ہوتا، تو پھر گردن میں ٹھونک مارتے ہوئے مذکورہ بالا کلام نہیں فرماتے، بلکہ خاموش ہو کر اقتدا کرتے، اس سے معلوم ہوا کہ ہاشمی صاحب سمیت دیگر لوگوں نے اپنی مرضی کی بات روایت سے کاٹ چھانٹ کر برآمد کر لی اور بقیہ امور چھوڑ گئے۔

نیز واقدی کی وہ مفصل روایات جو ہم نے ماقبل درج کی، اسی کے اختتام پر ابن عساکر کے یہاں یہ مزید کلمات بھی موجود ہیں:

وحضر سعید بن العاص لیصلی علیہ، فقلت بنو ہاشم: لا یصلی علیہ أبداً إلا حسین. قال: فاعتزل سعید بن العاص، فوالله ما نازعنا في الصلاة، وقال: أنتم أحق بميتکم فإن قدّمتموني تقدّمت. فقال حسین بن علي: تقدّم، فلو لا أن الأئمة تقدّم، ما قدّمناک. (۱۲۹)

ترجمہ: اور سعید بن عاص آئے، تاکہ وہ آپ رضی اللہ عنہ کی نماز جنازہ پڑھائیں، تو بنو ہاشم نے کہا: حسین رضی اللہ عنہ کے علاوہ کوئی بھی ان کی نماز جنازہ نہیں پڑھائے گا، پس سعید بن عاص الگ ہو گئے اور خدا کی قسم! انھوں نے نماز جنازہ کے معاملے

میں ہم سے کوئی نزاع نہیں کیا، وہ کہنے لگے: تم لوگ اپنی میت کے زیادہ حق دار ہو، پس اگر تم مجھے آگے کرو گے، تب ہی میں آگے بڑھوں گا، چنانچہ حسین بن علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: آگے بڑھو کہ اگر یہ روش نہ ہوتی کہ حکمرانوں کو آگے کیا جاتا ہے، تو ہم ہر گز تمہیں (امامت کے لیے) آگے نہ کرتے۔

ملاحظہ ہو کہ خط کشیدہ کلمات میں واضح بیان ہوا ہے کہ سعید بن عاص از خود وہاں حاضر ہوئے تھے، اسی لیے ان کی موجودگی پر امامت کے معاملے میں اختلاف ہوا، تو حسین رضی اللہ عنہ نے سنت کی پیروی میں انھیں آگے بڑھا دیا، نیز بنو امیہ کے گروہ میں سے امام حسن رضی اللہ عنہ کے جنازے میں شرکت کرنے والوں میں ایک تو یہی سعید بن عاص تھے، جبکہ شیخ جزری نے ”أسد الغابة، (۲/ ۲۰)“ میں دوسرا نام خالد بن ولید بن عقبہ بن ابو معیط کا بیان کیا کہ انھوں نے بنو امیہ سے جنازے میں شرکت کی درخواست کی، تو ان کو اجازت دے دی گئی، کما مر سابقاً۔

لہذا مروان کی جنازے میں شمولیت اور آل مروان کا تدفین و جنازے میں معاونت کرنے کا جو راگ ہاشمی نے اس عنوان کے تحت آلاپا ہے، وہ فضول و عبث اور معتمد دلائل سے عاری ہے اور ان کے پاس ابن کثیر کی ”البدایہ“ کے سوا کوئی دلیل نہیں، چنانچہ وہ اس میں سے ایک روایت ڈھونڈ لائے ہیں:

”مروان ان کے جنازے کے ہمراہ روتا ہوا جا رہا تھا، تو کسی نے کہا: اب کیوں روتا ہے، حالانکہ زندگی بھر تو اُن کے ساتھ نوک جھونک رہتی تھی، اس پر مروان نے پہاڑ کی طرف اشارہ کر کے کہا: میں تو اس سے بھی زیادہ بُر دبار سے نوک جھونک کیا کرتا تھا۔ (ہاشمی: ص ۴۳۰، ملخصاً)۔“

ہاشمی صاحب کی پہنچ تو صرف ابن کثیر تک ہی تھی، اسی لیے حاطب لیل بنتے ہوئے روایت اٹھالی، لیکن روایت کا اصل منبع ابن سعد کی ”طبقات“ ہے، جس میں اسے دو واسطوں سے روایت کیا گیا ہے اور اس کے بعد دوسرا ماخذ ابن عساکر کی ”تاریخ دمشق“ ہے، تاہم دونوں ہی مقامات پر مرکزی روای ”جویریہ بن أسماء“ بیان ہوئے ہیں، چنانچہ عسقلانی نے اسے ابن سعد، جبکہ بقیہ ائمہ نے ابن عساکر سے نقل کیا ہے:

[وعند ابن سعد قال: أخبرنا علي بن محمد]. قال جویریة بن أسماء: لما أخرجوا جنازة الحسن، حمل مروان سريره، فقال الحسين: تحمل سريره! أما والله، لقد كنت تجرعه الغيظ. قال: كنت أفعل ذلك بمن يوازن حلمه الجبال.^(۱۵۰)

ترجمہ: جب حسن رضی اللہ عنہ کا جنازہ باہر لایا گیا، تو مروان نے اُس کی چارپائی کو اٹھالیا، پس حسین رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تم نے چارپائی اٹھائی، خدا کی قسم! کیا تم وہی نہیں، جو انھیں (بڑے کلمات کہہ کر) غضبناک کیا کرتے تھے، تو وہ بولا: میں نے تو اُس شخص کے ساتھ ایسا کیا، جس کا حلم (بردباری) پہاڑ کے برابر تھا۔

اؤلاً: یہ روایت ہی منقطع ہے، کیونکہ ”جویریہ بن أسماء، ابو مخارق ضبعی بصری مدنی، متوفی ۱۷۳ھ“ طبقہ سابعہ ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۲۰۵، الرقم ۹۹۵)“ سے تعلق رکھتے ہیں، اور یہ بلکہ ان کے والد ”ابو الفضل أسماء بن عبید بن مخارق، ضبعی بصری، متوفی ۱۲۰ھ“ جو طبقہ

۱۵۰۔ سیر أعلام النبلاء، للذهبي، ۳/ ۲۷۶، واللفظ له. الطبقات الكبرى؛ الجزء المتمم، لابن سعد، بتحقيق السلمي، ۱/ ۳۵۴، الرقم ۳۱۸، مكتبة الصديق الطائف. البداية والنهاية، لابن كثير، ۱۱/ ۱۹۸، طبعة هجر. تاريخ دمشق، لابن عساکر، ۱۳/ ۲۵۲. تهذيب الكمال، للمزي، ۶/ ۲۳۵.

سادسہ ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۱۳۵، الرقم ۴۱۳)“ سے ہیں، اور شاید دادا تک نے بھی امام حسن رضی اللہ عنہ کا زمانہ نہیں پایا ہو گا۔

ثانیاً: یہ دیگر متصل اور صحیح روایات سے متصادم ہے، لہذا ساقط الاعتبار شمار ہوگی۔ اللہ اللہ! کیا حال ہے کہ اپنے مطلب کی بات پر منقطع اور صحیح سے متصادم روایت بھی حجت ٹھہرا لی ہے۔ اور یہ نوک جھونک تو ہاشمی صاحب نے بڑے سادہ کلمات منتخب کر کے جڑ دیے ہیں، جبکہ ہم نے صحیح الاسناد روایات سے کئی مواقع پر ثابت کر دیا کہ وہ نوک جھونک درحقیقت کیا تھی، چنانچہ محدثین نے لکھا ہے کہ وہ نوک جھونک یہ تھی: ”إِذْ غَضِبَ مَرْوَانُ، فَقَالَ: أَهْلُ بَيْتِ مَلْعُونُونَ... الخ“، اب اسے ہاشمی صاحب تو نوک جھونک کہہ رہے ہیں، لیکن غیرت مند قاری اس سے کیا مراد لیتا ہے، ہم یہ معاملہ انصاف پسند لوگوں پر چھوڑتے ہیں۔

نیز امام حسن رضی اللہ عنہ کی تدفین میں مزاحمت کے حوالے سے ہاشمی نے ”ص ۴۳۱“ پر یہ بات لکھی ہے:

جن مولویوں اور مؤرخوں کی گٹھی میں مروان دشمنی شامل ہو، ان کے علاوہ کوئی صاحب بصیرت انسان اس قسم کے بے ہودہ الزامات کو ایک لمحہ کے لیے بھی صحیح تسلیم نہیں کر سکتا۔

غور فرمائیں تو سابق میں کبار محدثین اور ائمہ کی واضح نصوص پیش کی جا چکی ہیں، اب یہ مؤرخ تھے یا مولوی، بے بصیرت تھے یا ثقہ و امام۔ اس کا فیصلہ ہاشمی صاحب خود کر لیں، ہم نے اہل علم قارئین کے لیے حقائق و شواہد تفصیلاً پیش کر دیے ہیں۔

عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے قول ”سَيِّدٌ مِنْ شَبَابِ قُرَيْشٍ“ سے دھوکہ

مروان کی فضیلت میں یہ قول امیر المؤمنین، مولائے مسلمین، سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے حوالے سے بیان کیا جاتا ہے، اگرچہ یہ قول ہاشمی صاحب کے ہاتھ تو نہیں لگا، یا پھر انھوں نے اس پر کسی دلیل نہ ہونے کے سبب ہاتھ نہیں رکھا، لیکن ان کے برخلاف حکیم فیض صدیقی صاحب ”ص ۲۴“ پر اسے کہیں سے پڑھ سُن کر لکھ گئے، البتہ دلیل و حوالہ دینے میں وہ بیچارے بھی معذور ہی رہے، اب یہاں بھی ہمیں ہی ان دکھ کے ماروں اور اسیرانِ مروانیت کے لیے کچھ کرنا ہوگا، چنانچہ یہ قول بنیادی طور پر ایک طویل واقعے کی روایت کے ضمن میں درج ہوا ہے، جس کی بنیاد شیخ ابن عبد البر اور پھر ابن عساکر کے یہاں درج ہے، ہم آپ لوگوں کی محبتوں میں اضافے کے لیے ان مقامات کی عبارات نقل کر رہے ہیں، لہذا ممکن ہو، تو عکس کرواتے ہوئے گھروں کی زینت بنا لیجیے، پس شیخ ابن عبد البر ”التمہید“ میں لکھتے ہیں:

ما ذكره ابن وهب عن ابن لهيعة وغيره، عن عبيد الله بن المغيرة، أنه سمع الحارث بن سفيان الأسدي يحدث عن الحارث بن سعد بن أبي ذباب:

أن عمر بن الخطاب خطب امرأة على جرير البجلي، وعلى مروان بن الحكم، وعلى عبد الله بن عمر، فدخل على المرأة؛ وهي جالسة في قُبَّتِهَا، عليها سِتْرٌ، فقال عمر: إن جرير البجلي يخطب؛ وهو سيّد أهل المشرق، ومروان يخطب؛ وهو سيّد شباب قريش، وعبد الله بن عمر؛ وهو من قد علمتم، وعمر بن الخطاب، فكشفت

المرأة عنها، فقالت: أجادّ أمير المؤمنين، قال: نعم، قالت: فقد أنكحت يا أمير المؤمنين، أنكحوه. (۱۵۱)

ترجمہ: حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ایک خاتون کے لیے نکاح کا پیغام دیا، جس کے لیے حضرت جریر بجلي رضی اللہ عنہ، مروان بن حکم اور حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ بھی پیغام دے چکے تھے، چنانچہ آپ رضی اللہ عنہ اُس خاتون کے پاس گئے، تو وہ اپنے خیمے میں بیٹھی ہوئی تھی، جس پر پردہ تھا، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: بیشک جریر بجلي نے (تمہیں نکاح کا) پیغام دیا اور وہ اہل مشرق کے سردار ہیں، اور مروان نے بھی پیغام دیا اور وہ قریشی نوجوانوں کا سردار ہے اور عبد اللہ بن عمر نے بھی پیغام دیا اور اُن کے بارے میں تو آپ لوگ جانتے ہی ہیں، اور عمر بن خطاب نے بھی پیغام دیا ہے، پس اُس خاتون نے پردہ اٹھایا اور کہنے لگی: کیا امیر المؤمنین اس معاملے میں مقابل ہیں، تو آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جی ہاں۔ تو اُس خاتون نے کہا: امیر المؤمنین آپ کا نکاح ہو گیا، پس اُس خاتون سے آپ رضی اللہ عنہ نکاح کر دیا گیا۔

۱۵۱- التمهيد، لابن عبد البر، تحت العنوان: عبد الله بن يزيد مولى الأسود بن سفيان، حديث ثالث لعبد الله بن يزيد، ۱۹/۱۰۷. المقدمات الممهدة. للشيخ أبي الوليد ابن رشد الجذّ القرطبي، ۱/۴۸۲، طبعة الغرب الإسلامي. المغني في الفقه الحنبلي، لابن قدامة المقدسي، كتاب النكاح، مسألة خطب امرأة فلم تسكن اليه، ۹/۵۶۸، طبعة عالم الكتب. البداية والنهاية، لابن كثير، تحت الترجمة مروان بن الحكم، ۱۱/۷۰۷، طبعة هجر. ربيع الأبرار، للزخشري، ۵/۲۶۳، الرقم ۱۵۸، الباب الرابع والثمانون: النساء ونكاحهن وطلاقهن... إلخ. طبعة الأعلمي.

سند کی علمی و استنادی حیثیت

اس سند میں ”حرث / حارث بن سفیان آسدی“ مجہول ہیں، شیخ ذہبی نے ”میزان الاعتدال، (۱/ ۴۳۴، الرقم ۱۶۲۳)“ میں ایسے ہی ایک شخص کا ذکر کیا ہے، جو بعض تابعین سے روایت کرتا ہے، ممکن ہے کہ اس سے وہی مراد ہو، لیکن یہ بھی محض احتمال ہے اور ہمارے گمان کے مطابق یہ شخصیت مراد لینا موزوں نہیں، تاہم احتمال ممکن ہے، اسی لیے ذکر کیا گیا، تو اس کے بارے میں انھوں نے صرف امام ابن معین سے ”لیس بثقة“ نقل کیا ہے، اس کے علاوہ ہمیں کسی اور شخصیت کی تعیین و معلومات میسر نہیں آسکیں، جبکہ شیخ ابن قدامہ مقدسی کے آئندہ محولہ ذیل مقام پر کتاب کے محقق نے ان کی تعیین میں ”حارث بن عبد الرحمن بن ابوزباب مدنی دوسی، متوفی ۱۳۶ھ“ سے احتمال بیان کیا ہے، لیکن یہ خطا ہے، کیونکہ:

اولاً: سند میں ”حارث بن سفیان“ کی صراحت درج ہے۔

ثانیاً: ان کی نسبت ”آسدی“ صراحۃً مذکور ہوئی ہے، جبکہ ”مغنی“ کے محقق کی بیان کردہ شخصیت ”دوسی“ ہے، لہذا ان دونوں شخصیات میں فرق ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔

سند کے دوسرے راوی ”ابن لہیعۃ“ سے مراد ابو عبد الرحمن عبد اللہ بن لہیعہ بن عقبہ حضرمی مصری، متوفی ۷۳ھ ہیں، شیخ ذہبی نے انھیں ”الکاشف، (۱/ ۵۹۰، الرقم ۲۹۳۴)“ میں ”صُغَفَ، العمل علی تضعیف حدیثہ“ اور عسقلانی نے ”تعریف أهل التقديس، (الصفحة ۱۴۲، طبعة العلمية)“ میں ان کے لیے ”اختلط في آخر عمره، وكثر عنه المناكير في رواياته“ بیان کیا ہے، الغرض ان کی توثیق و جرح دونوں منقول ہیں، تاہم متاخرین ائمہ کے یہاں مجموعی طور پر ضعف مسلم ہے اور یہی بات صحیح بھی ہے۔ ان دونوں کے علاوہ سند کے بقیہ رجال صدوق و معتبر ہیں، لہذا سابق تفصیل کے پیش نظر روایت بالاتفاق ”ضعیف“ ٹھہرتی ہے۔

نیز امام ابن عبد البر اسی مقام پر ایک مزید روایت لکھتے ہیں:

حدثنا سعيد بن سید، قال: حدثنا يحيى بن فطر، حدثنا أحمد بن زياد، حدثنا ابن وضاح، حدثنا محمد بن ربح، أخبرنا الليث بن سعد، عن عياش بن عباس الفتياني (القتباني)، عن بكير بن عبد الله بن الأشج: أن عمر بن الخطاب أتى أهل بيت من الأزد ففتنهم في خدرها قريباً منه، فقال: إن مروان بن الحكم يخطب إليكم ابنتكم؛ وهو سيّد شباب قريش، وإن جرير البجلي يخطب إليكم ابنتكم؛ وهو سيّد أهل المشرق، وإن أمير المؤمنين يخطب إليكم ابنتكم، يريد نفسه، فأجابته الفتاة من خدرها، فقالت: أجاد أمير المؤمنين فقال: نعم، قالت: زوّجوا أمير المؤمنين، فزوّجوه، فولدت منه.

ترجمہ: حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ قبیلہ اُزد کے ایک گھرانے میں تشریف لے گئے اور ان کی صاحبزادی بھی گھر والوں کے قریب ہی (پردے میں) موجود تھی، پس آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: بیشک تمھیں مروان بن حکم کی جانب سے تمھاری بیٹی کے لیے نکاح کا پیغام آیا اور وہ قریشی نوجوانوں کا سردار ہے اور بیشک جریر بجلي کی طرف سے بھی تمھاری بیٹی کے لیے پیغام آیا اور وہ اہل مشرق کے سردار ہے اور امیر المؤمنین نے بھی تمھاری بیٹی کے لیے پیغام دیا ہے، اس سے مراد ان کی اپنی ذات تھی، چنانچہ لڑکی نے پردے میں سے جواب دیا اور کہنے لگی: کیا امیر المؤمنین اس معاملے میں مقابل ہیں، تو آپ نے فرمایا: جی ہاں۔ تو لڑکی نے کہا: پھر امیر المؤمنین سے نکاح کر دیں، چنانچہ انھوں نے آپ رضی اللہ عنہ سے شادی کر دی، پس اُس سے آپ رضی اللہ عنہ کی اولاد بھی پیدا ہوئی۔

سند کی علمی و استنادی حیثیت

اس سند میں ”سعید بن سید“ ہماری دانست کے مطابق دراصل ”سعید بن سید، ابو عثمان حاطبی شرفی اشبیلی“ ہیں، جو امام ابن عبد البر کے شیخ ہیں، جیسا کہ شیخ ابو جعفر ضبی، متوفی ۵۹۹ھ کی ”بغیۃ الملتبس فی تاریخ رجال أہل الأندلس، (۱/۳۰۸، الرقم ۸۰۱، طبعة القاهرة)“ میں مختصر تذکرہ موجود ہے اور یہ مجہول الحال ہیں۔

ان کے بعد ”یحییٰ بن فطر“ بھی مجہول ہیں، نیز ہمیں تلاش کے باوجود ان کا کوئی تذکرہ بھی معلوم نہیں ہو سکا۔

ان کے بعد ”احمد بن زیاد“ بیان ہوئے ہیں، اور ان کی تعیین نہیں ہو سکی، کہ یہاں مراد کون ہیں، البتہ ان سے اوپر ”عبد اللہ بن وضاح، کوفی آزدی، متوفی ۲۵۰ھ“ کے نام سے طبقے کی تعیین ہوتی ہے کہ گیارہویں اور بارہویں طبقے کی کوئی شخصیت مراد ہے، پس اس طبقے میں اس نام سے کل تین شخصیات معلوم ہوئیں، جن میں ایک ”احمد بن زیاد رقی، متوفی ۲۸۱ھ تقریباً“ اور دوسرے ”احمد بن زیاد، ابو علی ایادی شامی“ ہیں، اور ان دونوں سے امام طبرانی نے روایات لی ہیں، تاہم دونوں ہی مجہول ہیں، اور ان کے علاوہ ”احمد بن زیاد بن مہران، ابو جعفر بغدادی، متوفی ۲۸۱ھ“ ہیں، ان سے ”سنن کبریٰ للبیہقی اور مستدرک“ میں چند روایات موجود ہیں، جبکہ دارقطنی اور ذہبی نے ان کی توثیق کی ہے، لیکن ان تینوں میں سے کسی کے بھی تلامذہ میں نہ تو سند میں مذکور ”یحییٰ بن فطر“ کا ذکر میسر آیا اور نہ ہی ان تینوں میں سے کسی کے شیوخ میں ”عبد اللہ بن وضاح“ کا معلوم ہو سکا، تو بایں صورت ابن عبد البر کے بعد سند کے آغاز سے لے کر ”احمد بن زیاد“ تک تینوں رُوات مجہول الحال ٹھہرتے ہیں، اور پے درپے تین مجہول افراد کا اجتماع اپنی علمی حیثیت خود ہی بیان کر رہا ہے، البتہ ”ابن وضاح“ سے اوپر کی جانب بقیہ رُوات معتبر ہیں، لہذا

بایں طور روایت کی علمی حیثیت عیاں ہے کہ وہ نا صرف اعلیٰ درجے کی ضعیف بلکہ چنداں معتبر نہیں۔ شیخ ابن عساکر ”تاریخ دمشق“ میں اپنی سند کے ساتھ لکھتے ہیں:

أخبرنا أبو محمد بن طائوس وأبو المجد معالي بن هبة الله بن الحسن قالوا: أنا سهل بن بشر، أنا علي بن منير الخلال، أنا أبو محمد الحسن بن رشيق، أنا أحمد بن حماد ابن مسلم، نا سعيد بن أبي مريم، أنا يحيى بن إبراهيم، حدثني عبيد الله بن المغيرة، أنه سمع الحارث بن سفيان يحدث عن شيخ من الأنصار يقال له الحارث بن سعد بن أبي ذياب،

أن عمر بن الخطاب خطب امرأة على جرير البجلي وعلى مروان بن الحكم وعلى عبد الله بن عمر فدخل على أم المرأة وابنتها في قبتها، عليها ستر، فقال: إن جرير البجلي يخطب إليكم أسلم وهو سيد أهل المشرق ومروان بن الحكم وهو سيد شباب قريش وعبد الله بن عمر وهو من قد علمتهم وعمر، فسكتت المرأة وقالت: أجاد أمير المؤمنين قال: نعم، قال: قد أنكحناك يا أمير المؤمنين، أنكحوه. (۱۵۲)

سند کی علمی و استنادی حیثیت

سند کے پہلے راوی ”ابو محمد بن طائوس“ کے بارے میں معلوم نہیں ہو سکا ہے، البتہ ان کے ساتھ مذکور ”ابو المجد معالی بن هبة الله بن الحسن بزار، دمشق، متوفی ۵۲۸ھ“ ابن عساکر کے شیخ ہیں، اور صرف انھوں نے ہی ان کی توثیق کی، جیسا کہ ذہبی نے ”تاریخ الإسلام، (۳۶/۱۷۱)

، الرقم ۱۲۹، وفيات السنة ۵۲۸ھ) میں لکھا ہے۔ ان کے بعد ”ابوالفرج سهل بن بشر بن احمد، إسرايینی صونی، متوفی ۴۹۱ھ“ ہیں، شیخ ذہبی نے بحوالہ ابو بکر الحافظ انھیں ”صدوق“ ذکر کیا، جیسا کہ ”سیر أعلام النبلاء، (۱۶۲/۱۹)، الرقم ۸۸) میں ہے۔

ان کے بعد ”ابوالحسن علی بن منیر بن احمد خلال مصری، متوفی ۴۳۹ھ“ ہیں، اگرچہ ذہبی نے انھیں ”سیر أعلام النبلاء، (۶۱۹/۱۷)، الرقم ۴۱۵) میں ”الشیخ الصدوق“ لکھا ہے، تاہم ان کا حال فروتر تھا، چنانچہ اسی مقام پر مزید لکھتے ہیں:

قال السلفي: سمعت عبد الرحمن بن صابر، سمعت سهل بن بشر يقول:

اجتمعنا بمصر، فلم يأذن لنا علي بن منير، وصاح عبد العزيز في كوة: مَنْ سئل عن علم فكتمه، أَلِجِمَ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ. ففتح لنا، وقال: لا أحدث إلا بذهبٍ. ولم يأخذ من الغرباء. وكان ثقةً فقيراً.

ان کے بعد ”ابو محمد حسن بن رشيق عسکری مصری، متوفی ۳۷۰ھ“ ہیں، ان کی ضعف و توثیق دونوں ہی منقول ہے اور امام دارقطنی نے ان پر کچھ نقد بھی کیا، تاہم عسقلانی نے ان کی توثیق کو رائج قرار دیا، جیسا کہ ”لسان المیزان، (۴۵/۳)، الرقم ۲۲۷۳) میں ہے۔

ان کے بعد ”ابوجعفر احمد بن حماد بن مسلم مصری، متوفی ۲۹۶ھ“ گیارہویں طبقے سے ”صدوق“ ہیں، جیسا کہ ”تقریب التهذیب، (الصفحة ۸۸، الرقم ۲۸) میں ہے۔

جبکہ ان کے بعد سند کے بقیہ رجال ثقہ ہیں، چنانچہ معلوم ہوا کہ اگرچہ یہ سند بھی علی بن منیر اور حسن بن رشيق پر بعض کی جرح، ابن عساكر کے شیخ کی توثیق میں تفرد اور انہی کے دوسرے شیخ کے مجہول ہونے کی وجہ سے حجت تو نہیں، تاہم ابن عبد البر کی بیان کردہ سند کا متابع بننے کی کچھ صلاحیت رکھتی ہے۔

توضیحات

ذخائر تاریخ و حدیث میں ہمیں صرف شیخ ابن عبد البر اور شیخ ابن عساكر کے یہاں ہی یہ روایت معلوم ہو سکی ہے، جس کا غیر جانبدار نہ جائزہ مع اصل عبارات پیش کیا جا چکا ہے، لہذا ہمیں انصاف اور حق قبول کرنے سے کوئی مانع نہیں، نیز ہمیں ہاشمی صاحب وغیرہ کی مثل عبارات کو ناقص اور اپنے موقف کے خلاف معلوم ہونے پر چھپالینے کی عادت نہیں، پس سابق تفصیل سے معلوم ہوا کہ ان دونوں مقامات کی روایات ہر چند ضعیف ہی ہیں، لیکن باہم جُزوی تقویت کے لیے کافی ہیں، البتہ ضعیف جمع ضعیف کا مجموعہ بہر حال ”صحیح“ قرار نہیں دیا جاسکتا، چنانچہ ان کی حیثیت اپنی جگہ متعین ہے۔

أولاً: البتہ برسمیل تنزل اگر روایت پر غور کیا جائے، تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے مروان کی براہ راست روایات میں ہی تذبذب موجود ہے، ہر چند کے محدثین نے مروان کی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی تصریح کی ہے، لیکن ہمیں اس پر شرح صدر نہیں، کیونکہ اس کی صرف دو روایات آپ رضی اللہ عنہ سے میسر آتی ہیں، جن میں سے ایک ”من وهب هبة لصله رحم، أو علی وجه صدقة.. إلخ“ اور دوسری ”إني رأيت في الجد رأياً فإن رأيتم أن تتبعوه... إلخ“ ہے اور یہ دونوں ہی روایات ”مصنف عبد الرزاق، سنن کبریٰ للبیہقی، مستدرک، سنن دارمی“ وغیرہ میں کل نو مقامات پر مکرر بیان ہوئی ہیں، چنانچہ ان میں سے دوسری روایت کو جب امام حاکم نے ”المستدرک“ میں درج کیا، تو عبارات یوں ہے:

حدثنا أبو بكر بن إسحاق، أنبأ الحسن بن علي بن زياد، ثنا إسماعيل بن أبي

أويس، ثنا إسماعيل بن إبراهيم بن عقبة، عن عمه موسى بن عقبة، قال: ثنا

عروة بن الزبير، أن مروان بن الحكم حدثه أن عمر رضي الله عنه

حین طعن قال: إني رأيتُ في الجلد رأياً فإن رأيتُم أن تتبعوه، فقال عثمان: إن تتبع رأيك فهو رشدٌ، وإن تتبع رأي الشيخ قبلك، فنعم ذو الرأي كان. (۱۵۳)

لیکن جب اسی روایت کو امام دارمی رحمۃ اللہ علیہ نے ”السنن“ میں درج کیا، تو مروان اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مابین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا واسطہ ذکر ہوا ہے:

أخبرنا الحجاج بن المنهال، حدثنا حماد بن سلمة، أنبأنا هشام بن عروة، عن عروة، عن مروان بن الحكم قال: قال لي عثمان بن عفان: إن عمر رضي الله عنه قال لي: إني قد رأيتُ في الجلد رأياً، فإن رأيتُم أن تتبعوه، فاتبعوه. قال عثمان: إن تتبع رأيك، فإنه رشدٌ، وإن تتبع رأي الشيخ قبلك، فنعم ذو الرأي كان. قال: وكان أبو بكر يجعله أباً. (۱۵۴)

اس سے عیاں ہے کہ مروان کی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت میں اتصال نہیں، جیسا کہ امام دارمی کی روایت میں تصریح ہے، پس بقیہ محدثین کے یہاں بیان کردہ سند کو اس کے پیش نظر پر کھا جاسکتا ہے۔

ثانیاً: صحیح اور بکثرت محدثین وائمہ کے بیانات سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ مروان حضرات شیخین رضی اللہ عنہما کے دور خلافت میں طائف میں ہی رہا، حتیٰ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد اُسے مدینہ میں آنے کی اجازت ملی تھی، تو اس تناظر میں بھی متاخرین سے منقول یہ چنیدہ روایات قابل غور ٹھہرتی ہیں۔

ثالثاً: ان تمام اُمور سے بھی قطع نظر اس میں صرف شادی کے حوالے سے تین افراد کے لیے تعریفی کلمات بیان ہوئے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بقیہ لوگوں کے پیغام کی وضاحت کرتے ہوئے اپنے رشتے کا معاملہ بیان کیا، چنانچہ ایسے میں صرف نفس واقعہ کے لیے ایک امر کا بیان ہوا، اس سے ہر معاملے اور خصوصاً دین میں مروان کی سرداری کہاں اور کس طرح ثابت ہو رہی ہے؟

نیز بر بنائے ثبوت یہ واقعہ خلافت فاروقی سے تعلق رکھتا ہے اور اس زمانے میں مروان کافسق و فجور کم از کم ہمیں معلوم نہیں اور نہ ہی اس زمانے سے متعلق ہم نے کوئی فرضی دعویٰ کیا ہے، پس اگر بالفرض اُس وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کسی وقتی معاملے کے لیے اُس کی تعریف کر دی، تو یہ بعد ازاں جنگ جمل میں طلحہ رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے اور دیگر وقائع اور مہلک اُمور متحقق ہونے کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہے۔ ہاں! البتہ اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے بیان میں اس کی کوئی دائمی فضیلت ذکر کی ہوتی، یا اس کے لیے کوئی بشارت دی ہوتی، تو الگ بات تھی، جیسا کہ صرف نفس معاملہ کو سمجھنے کے لیے اصحاب بدر کی دوامی فضیلت کی مثال ”ما یدریک، لعل الله اطلع علی اهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم“ موجود ہے، چنانچہ کسی جزوقتی اور سردارِ قوم کے معنی میں ذکر کردہ بیان کو مروان کے لیے ہمیشہ کی دلیل ٹھہرا لینا اور اس کی بنیاد پر دائمی عدالت کی ڈگری دینا بھلا کیسے معقول و درست قرار دیا جاسکتا ہے؟ یہ تو محض جبر و تحکم ہے۔

رابعاً: نیز اگر آپ اسے جزوی اور وقتی بیان نہیں مانتے، بلکہ اس سے دوام پر ہی دلیل پکڑتے ہیں، تو پھر آپ کی یادداشت کے لیے عرض ہے کہ مروان کے بارے میں جو لعنت کی روایات صحیح الاسناد اور قوی طریق سے منقول ہیں، ذرا ہمت کرتے ہوئے انھیں بھی دائمی مان لیں، کہ اس لعنت کے ثبوت میں تو بعد کے ادوار میں حضرت علی، سیدہ عائشہ اور حضرات حسنین رضی اللہ عنہم وغیرہ سے تائید بھی حاصل ہے اور لسانِ نبوی سے لعنت بھیجے جانے کا معاملہ اگرچہ آپ کے

بقول بر بنائے ثبوت جزوی اور عارضی تھا، تاہم بعد کے زمانے میں جلیل القدر اصحاب کا اسے مؤکد و برقرار رکھنا ہماری جانب سے تحقیق پر مضبوط دلیل ہے، جسے ہم بدلائل و شواہد ثابت کر چکے ہیں، لہذا اگر آپ لوگ عمر رضی اللہ عنہ کے بیان کو سردار قوم کے بجائے کسی دینی معنی میں دائمی مانتے ہوں، تو پھر ایسے ہی زیادہ نہ سہی، کم از کم ایک صحیح السند روایت ہی پیش کر دیں، ورنہ اپنے موقف پر انصاف کے ساتھ نظر ثانی فرمائیں، اور اللہ کریم ﷻ ہدایت کی توفیق بخشنے والا ہے۔

علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے قول ”سَيِّدٌ مِنْ شَبَابِ قُرَيْشٍ“ سے دھوکہ

ہاشمی صاحب کی مغالطہ آفرینیوں کی فہرست اتنی طویل ہے کہ اس پر باقاعدہ کتاب مرتب ہو سکتی ہے، چنانچہ اگر کوئی چاہے، تو موصوف کی کتاب سامنے رکھے اور ان کے حوالہ جات کا تقابل کرتا جائے، معتد بہ ذخیرہ باسانی میسر آجائے گا، پس موصوف نے اس حوالے سے اپنی کتاب کے کئی مقامات پر فخریہ دعاوی کر ڈالے ہیں، کہ دیکھیں جناب! حضرت علی رضی اللہ عنہ تو مروان کو ”سَيِّدٌ مِنْ شَبَابِ قُرَيْشٍ“ یعنی نوجوانانِ قریش کا سردار کہہ رہے ہیں، اب بھلا اس سے بڑھ کر کیا توثیق ہو سکتی ہے، چنانچہ ہمارے کچھ کہنے سے قبل ذرا موصوف کے محولہ مقام پر نظر ڈال لیں، کہ انھوں نے ذہبی کی ”سیر أعلام النبلاء، (۳/ ۴۷۷)“ سے نقل کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مروان کے بارے میں فرمایا: ”وَهُوَ سَيِّدٌ مِنْ شَبَابِ قُرَيْشٍ“۔ (ملاحظہ ہو، ہاشمی، انتساب: ص ۳/ ۱۳۴/ ۵۵۷، وغیرہ)۔

سند کی علمی و استنادی حیثیت

چنانچہ اس قول کا اصل مقام توشیح ابن عساکر کی روایت ہے، جہاں یہ بات بسند درج ہے، لہذا ہم ہاشمی صاحب کے ذوق مطالعہ کے لیے مکمل عبارت پیش کر رہے ہیں:

أخبرنا أبو محمد بن الأكفاني، أنا أبو محمد الحسن بن علي بن عبد الصمد الكلاعي، أنا تمام بن محمد، أخبرني أبو الحسين، أخبرني أبو بكر محمد بن يحيى بن آدم وأبو علي أحمد بن أبي الحسين الصَّفَّارُ المصْرِيَّانِ قالا: نا محمد بن عبد الله بن عبد الحكم، قال: سمعتُ الشافعي يقول:

لما انهمز الناس بالبصرة يوم الجمل، كان علي بن أبي طالب يسأل عن مروان بن الحكم، فقال رجل: يا أمير المؤمنين! إنك لتكثر السؤال عن مروان بن الحكم، فقال: يَعْطِفُنِي عَلَيْهِ رَحِمٌ مَاسَّةٌ، وهو مع ذلك سَيِّدٌ مِنْ شَبَابِ قُرَيْشٍ. (۱۵۵)

ترجمہ: بصرہ میں جنگِ جمل کے روز جب لوگ پسپا ہو گئے، تو حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے مروان بن حکم کے بارے میں دریافت کیا، تو ایک شخص نے عرض کی: اے امیر المؤمنین! آپ نے کئی مرتبہ مروان بن حکم کے بارے میں دریافت کیا ہے، تو آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: مجھے اُس کی خاندانی قربت نے نرم کر دیا اور اس کے ساتھ وہ قریشی نوجوانوں کا سردار بھی ہے۔

اہل علم روایت اور اس کی سند پڑھیں اور ملاحظہ کریں کہ اندھی محبت میں لوگ کہاں تک چشم پوشی اختیار کرتے اور حقائق کو مسخ کرنے پر نائل جاتے ہیں، چنانچہ ہاشمی صاحب کے محولہ بالا اور ان محولہ ذیل مقامات پر غالباً دنیائے علم کا یہ واحد قول امام الائمہ محمد بن ادریس شافعی کے حوالے سے نقل کیا گیا اور ابن عساکر کے علاوہ بقیہ نے مختصر ذکر پر اکتفا کیا ہے۔

لہذا اس کی سند کا حال یہ ہے کہ امام شافعی ایسے واقعے کی خبر دے رہے ہیں، جو ان کی پیدائش ۱۵۰ھ سے ایک صدی قبل واقع ہوا تھا، نیز ظرفہ یہ ہے کہ انھوں نے اس صدی کے فرق کو دور کرنے کیلئے کسی درمیانی شخصیت کا نام بھی بیان نہیں کیا، جائے تعجب ہے، لہذا اس کی حقیقت ویسے ہی واضح ہو چکی، البتہ چند مزید وجوہ سے وضاحت پیش ہے:

اولاً: اصول محدثین پر یہ قول ہی منقطع اور ضعیف ٹھہرا ہے، چہ جائے کہ اس پر مزید نقد و تحقیق کی جائے، نیز اگر بالفرض اسے ہم وسیع تناظر میں سابقاً حضرت عمرؓ کے قول کا شاہد قرار دیں، تو بھی معاملہ میں کوئی پختگی اور تیقن پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ ماقبل مذکور حضرت عمرؓ سے منسوب روایت بھی ضعیف ہے اور منقطع ہونے کی وجہ سے یہاں کا قول بھی ضعیف ثابت ہوا، چنانچہ بہر صورت صحت متحقق نہیں ہو سکتی، اور ضعیف روایات و اقوال پر حتیٰ اور مستحکم موقف کی بنیاد ہرگز استوار نہیں کی جاسکتی، جبکہ ان ضعیف اقوال کے مقابل صحیح اور پختہ حقائق و شواہد کی بکثرت موجود ہیں، تو ایسے میں بدیہی طور پر ان ضعیف روایات کو رد کرنا ہی علمی دیانت کا تقاضہ ہے، البتہ ہم مروانیت کے وفاداروں کے لیے اُمید کی کرن ماند کرنے کے بجائے یک لخت تردید نہیں کرتے، بلکہ ایسے عقلمندوں کے لیے اپنی راہیں متعین کرنے کا بہترین موقع چھوڑتے ہیں۔

ثانیاً: سند کے رِوَاۃ میں سے امام شافعی رحمہ اللہ کسی توثیق و تعریف کے محتاج نہیں، جبکہ ان کے علاوہ ”محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم، ابو عبد اللہ مصری، متوفی ۲۶۸ھ“ ثقہ اور صحاح ستہ میں سے امام نسائی کے رجال میں سے معروف ہیں، لہذا ان پر مزید کلام کی حاجت نہیں۔

ان کے بعد ”ابو بکر محمد بن یحییٰ بن آدم مصری“ کے بارے میں کوئی تفصیل تو معلوم نہیں ہو سکی، البتہ شیخ مزری نے جہاں ان کے مذکورہ بالا شیخ ”محمد بن عبد اللہ“ کا ترجمہ درج کیا ہے، تو اسی مقام پر انھیں تلامذہ میں بیان کیا ہے اور اس کے علاوہ یہ مجہول الحال ہیں۔

ان کے ساتھ متابعت میں بیان کردہ ”ابو علی احمد بن ابوالحسین صفار مصری“ کا تذکرہ بالکل معلوم نہیں ہو سکا، خود شیخ ابن عساکر نے اپنی پوری کتاب میں انھیں سند کے دوران چند ہی مقامات پر درج کیا ہے۔

ان کے بعد ”ابوالحسین“ کی تعیین ممکن نہیں ہو سکی، کیونکہ ان کے دونوں شیوخ ہی مجہول ٹھہرے، تو ایسے میں خود ان کا تعین مشکل ہے، نیز یہاں صرف کنیت ہی ذکر ہوئی، جس کی وجہ سے تعین میں فی نفسہ ابہام ہے۔

ان کے بعد ”تمام بن محمد“ سے اگر مراد ”ابوالقاسم تمام بن محمد بن عبد اللہ، بجلی رازی دمشقی، متوفی ۴۱۴ھ“ ہوں، تو ابو بکر حداد اور ابو علی آہوازی کے حوالے سے شیخ ذہبی نے ان کی تعریف بیان کی، جیسا کہ ”سیر أعلام النبلاء، (۱۷/۲۸۹)“ میں ہے، لیکن اگر ان کے علاوہ کوئی اور مراد ہوں، تو ان کی تعیین ہمیں معلوم نہ ہو سکی۔

ان کے بعد ”شیخ ابو محمد حسن بن علی بن عبد الصمد، الکلاعی اللبّاد المُقْرِیء، متوفی ۴۶۲ھ“ ہیں۔ ابن عساکر نے ان کے بعض تلامذہ سے توثیق نقل کی ہے، جیسا کہ ”تاریخ دمشق، (۱۳/۳۰۶)“ میں مذکور ہے۔

ان کے بعد ”ابو محمد بن الاکفانی“ ہیں، اور ان سے مراد ”ابو محمد صہبہ اللہ بن احمد بن محمد، انصاری دمشقی المعروف ابن الاکفانی، متوفی ۵۲۴ھ“ ہیں؛ جو ابن عساکر کے شیوخ میں سے ہیں، حافظ ذہبی نے ”سیر أعلام النبلاء، (۱۹/۵۷۶)“ ان کی مدح بیان کی ہے۔

الغرض مجہول الحال رِوَاۃ کے تسلسل اور ابہام کی وجہ سے یہ سند انتہائی ضعیف کی حامل ہے، چنانچہ اس میں انقطاع کے علاوہ بھی کئی عتین متحقق ہیں، جن کی وجہ سے یہ کسی طور لائق اعتنا نہیں رہتی۔

ثالث: نیز اس قول کے موضوع اور گھڑے جانے کے آثار واضح ہیں، چنانچہ خود ہاشمی بڑے وثوق سے اپنی کتاب میں بکثرت بیان لائے ہیں کہ جنگِ جمل کے موقع پر مروان اُس گروہ میں تھا، جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف تھا، پس یہ جنگ کے دوران یا بعد گرفتار ہوا اور پھر مروان نے حسنین کریمین رضی اللہ عنہما کو پیغام بھیجا، جس کی بدولت حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اسے معافی دی۔ (ملاحظہ ہو: ہاشمی، ص ۹۲/۵۵۴)۔

تعب ہے کہ جنگ کے دوران حضرت علی رضی اللہ عنہ کو نوجوانانِ قریش کا یہ سردار یاد ہی نہیں رہا، بلکہ خود مروان بھی بھولا بیٹھا تھا کہ میں نوجوانانِ قریش کا سردار ہوں، اور شاید اسی لیے اُس نے اپنی سرداری چھوڑتے ہوئے، بلکہ عاجزی کرتے ہوئے سفارش کرنے کے لیے حسنین کریمین، عبداللہ بن عباس، عبید اللہ بن عباس اور عبداللہ بن جعفر رضی اللہ عنہم کو ڈھونڈا اور ان کے ذریعے درخواست پیش کی، اور بس درخواست کی پیشی تھی کہ بقول سابق حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بھی یاد آگیا ہو گا کہ مروان موصوف تو ”سید من شباب قریش“ ہیں، نیز اس سے بھی بڑھ کر علی رضی اللہ عنہ نے خود ہی مروان کے بارے میں کئی بار سوال کر دیے تھے، حتیٰ کہ لوگوں کو پوچھنا پڑا کہ یہ مروان جیسی شخصیت بھلا کون ہے؟ جس کے بارے میں آپ اتنی مرتبہ دریافت کر چکے ہیں۔

پس اگر کچھ عقل و ہدایت میسر ہو، تو غور کر لیں کہ جب علی رضی اللہ عنہ اس ”سید شباب قریش“ کے خود متلاشی تھے، تو بھلا کسی سفارشی کی کیا حاجت تھی؟ اور بالفرض حسنین کریمین رضی اللہ عنہما وغیرہ سفارش کی درخواست لے کر پہنچ ہی گئے تھے، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کیوں نہیں فرمایا کہ میں تو خود کب سے اُس کے بارے میں دریافت کر رہا ہوں، بھلا ایسے میں سفارش قبول کرنے کا کوئی معقول جواز باقی رہتا ہے؟

رابعاً: جنگِ جمل کا سانحہ ایسا دل چیرنے والا تھا کہ اُس جنگ کے بعد کا ماحول عرصہ دراز تک طرفین کے اکابر صحابہ کے دل و دماغ پر طاری رہا، کہ اجتہادی لغزش کے سبب اُمت کے بہترین افراد مقابل تھے، اور اس ماحول کے بارے میں تو یہاں تک منقول ہے:

وقال الحسن البصري، عن قيس بن عباد قال: قَالَ عَلِيٌّ يَوْمَ الْجَمَلِ: يَا حَسَنُ، كَيْتَ أَبَاكَ مَاتَ مِنْذُ عَشْرِينَ سَنَةً، فَقَالَ لَهُ: يَا أَبَتِ قَدْ كُنْتُ أَمْنَاكَ عَنْ هَذَا، فَقَالَ: يَا بُنَيَّ! لَمْ أَرَ أَنَّ الْأَمْرَ يَبْلُغُ هَذَا. (۱۵۶)

ترجمہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جنگِ جمل کے دن فرمایا: اے حسن! کاش تیرا باپ بیس سال پہلے ہی انتقال کر چکا ہوتا (تو یہ جنگ کرنے کی نوبت ہی نہیں آتی)، تو میں نے آپ رضی اللہ عنہ سے عرض کی: اے میرے بابا جان! میں نے تو آپ کو اس (جنگ کے) معاملے سے روکا تھا، پس آپ نے فرمایا: مجھے اندازہ نہیں تھا کہ نوبت یہاں تک پہنچ جائے گی۔

اب جنگِ جمل کے بعد کا ماحول تو ایسا رہا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ واقع ہونے والی کیفیت کے بارے میں اپنی موت کا بیان فرما رہے ہیں، اور اسی طرح کے افسوس والی کیفیات اُمّ المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کے حوالے سے بھی ملتی ہیں، کہ انھیں بھی اندازہ نہیں تھا کہ معاملات کی سنگینی اس قدر خطرناک صورتِ حال پیدا کر دے گی، جس کی تفصیل بیان کرنے کا یہاں موقع نہیں، چنانچہ اکابر صحابہ کے یہاں تو جنگِ جمل کے بعد سالوں تک صدموں کے اثرات دکھائی دیتے ہیں، اور جنگ کے فوری بعد تو شہداء کی لاشیں اٹھانے، جنازہ و تدفین کی ادائیگی، بقیہ افراد کی سلامت روانگی اور دیگر امور کی انجام دہی میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ہی کلیدی و مرکزی کردار تھا،

لیکن بقول سابق ایسے دہشت زدہ ماحول اور افسوس ناک واقعے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو صرف اور صرف مروان ہی کا خیال آرہا تھا، بڑی تعجب آمیز بات ہے کہ بھلا مروان نے اس جنگ سے پہلے خدمت اسلام کا ایسا کون سا کارنامہ انجام دے رکھا تھا، جس کی بنیاد پر سیدنا علی رضی اللہ عنہ بنو امیہ کے اس سپوت مروان کو ایسے افسوس ناک وقت میں بھی بکثرت یاد فرماتے رہے؟ چنانچہ ذرا ہمیں بھی تو اُن حقائق سے روشناس ہونے کا موقع دیا جائے۔

بچپن میں اپنے والد کی جلاوطنی کی صورت میں یہ مدینے سے نکلا اور پھر خلافت عثمان رضی اللہ عنہ میں واپس آنا نصیب ہوا، اس دوران طائف میں ہی رہا اور وہاں بھی اس نے کوئی فتح و نصرت یا علم دین کی جھنڈے نہیں گاڑے کہ ایسا کوئی پہلو خود اس کے محبین بھی بیان نہیں کر سکے اور پھر خلافت عثمان رضی اللہ عنہ کے دوران واپس آکر اس نے جو فساد کی کارنامے انجام دیے، وہ بہر حال کتب میں رپورٹ ہو چکے ہیں اور انھیں میں سے ایک ”یوم الدار“ اور اس کے وقوع کے مبادیات بھی ہیں، جو اُسی کے سبب واقع ہوئے اور بالآخر سیدنا ذوالنورین عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی شہادت کی صورت میں ہمیشہ کے لیے مسلمانوں کے قلوب کو دہلا کر رکھ گئے، نیز اسی یوم الدار کے ہنگامے میں اُلٹے قدموں بھاگنے اور مار کھانے کے سبب اسے بعض کے یہاں ”خط باطل“ سے یاد کیا جاتا ہے اور اس واقعے کے بعد سے وفات تک کا کچھ سفر نامہ ہم نے پیش کر دیا ہے، الغرض اگر اہل علم ذرا بھی غور و تفکر کریں، تو مزید عقدے بھی کھل سکتے ہیں۔

نیز ہمیں خوب معلوم ہے کہ ”سید من شباب قریش“ کا راگ کن کے مقابل آلاپنے کی کوشش کی جا رہی ہے اور ان اُمور سے کچھ لوگوں کے مقاصد کیا ہیں، چنانچہ جن ہستیوں کے مقابل اس مطعون شخصیت کو اتنا بڑھا چڑھا کر رنگ دینے کی کوشش ہو رہی ہے، دنیا و آخرت میں اُن ہستیوں کی سیادت کی گواہی اور تصدیق زبان نبوت سے بیان ہو کر ”صحاحِ سنہ“ سمیت متون و کتب میں محفوظ ہو چکی، نیز اُمت میں اُن حضرات کا مرتبہ نسل در نسل اور تواتر ائمہ

و محدثین سے منقول ہے، جبکہ آپ کے مدروح مروان کی یہ کھوکھلی سیادت کی داستان چنیدہ کتب میں اور وہ بھی بطریق عبث بیان ہوئی، لہذا اس طرح آپ قیامت تک اس کی مرتبت کو بام آوج پر ہر گز نہیں پہنچا سکتے۔

اور ان باتوں سے قطع نظر اگر لمحہ بھر کو آپ کی فرضی بات سامنے رکھ بھی لی جائے، تو بھی اس سے کون سی فضیلت ظاہر ہو رہی ہے، کیونکہ مطلق قریش کی سیادت کوئی قابلِ فخر منصب نہیں، جب تک اس کے ساتھ اسلام کی حمایت و نصرت اور اعمالِ صالحہ کے اوصاف موجود نہ ہوں، چنانچہ مروان میں اسلام کے علاوہ کون سی خوبی تھی، جس کی بنیاد پر وہ اس سیادت کا فردِ وحید گردانا جا رہا ہے؟

مروان کی فضیلت میں امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کا شاذ قول اور اس کی حقیقت

آل مروان کے عشاق مروان کے بارے میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا ایک قول ایسے پیش کرتے ہیں، جیسے انھوں نے جرح و تنقید کی ساری راہیں مسدود کر دی ہیں، اور اب اُن کے گمان میں مروان پر جرح ممکن ہی نہیں، تو ایسوں کی خدمت میں عرض ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا مرتبہ بسر و چشم، تاہم کسی کے بارے میں اُن کی ذاتی رائے علمی شواہد و دلائل کی بنیاد پر جرح و تعدیل کے میدان میں رد و قبول کی جاسکتی ہے اور اس میں کسی طرح کی بے ادبی نہیں، جیسا کہ امام مالک رحمہ اللہ سے منسوب قول معروف ہے کہ انھوں نے فرمایا:

وقال الإمام مالك بن أنس: كُلُّ أَحَدٍ يُؤَخِّدُ مِنْ قَوْلِهِ، وَيُتْرَكُ إِلَّا

صَاحِبَ هَذَا الْقَبْرِ - صلى الله عليه وسلم - (۱۵۷)

ترجمہ: نبی کریم ﷺ کے علاوہ کسی بھی شخص کی بات کو قبول بھی کیا جاسکتا ہے اور رد بھی، البتہ نبی اکرم ﷺ کی ہر بات ہی قبول کی جائے گی۔

بلکہ امام طبرانی نے تو اسی معنی کی تصریح میں سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے معتمد روایت درج کی ہے:

حدثنا أحمد بن عمرو البزار، ثنا زياد بن أيوب، ثنا أبو عبيدة الحداد، عن مالك بن دينار، عن عكرمة، عن ابن عباس رضي الله عنهما رفعه قال: لَيْسَ أَحَدٌ إِلَّا يُؤْخَذُ مِنْ قَوْلِهِ وَيَدْعُ غَيْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وقال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير، ورجاله مؤثنون. (۱۵۸)

لہذا ان تصریحات کے بعد علمی دائرے میں رد و قبول سے بحث ممکن ہے اور یہ معاملہ گستاخی و بے ادبی کے زمرے میں شمار نہیں ہوگا، جیسا کہ اہل علم پر واضح ہی ہے، الغرض لمحہ بھر کو ہم فرض کر لیتے ہیں، کہ معاویہ رضی اللہ عنہ سے یہ بات منقول ہے:

حدثنا أبو الربيع الحارثي عبد الله (والصواب: عبيد الله كذا في الثقات وغيرها) بن محمد، نا وهب بن جرير، نا أبي قال: سمعت عبد الملك بن عُمير، يحدث، عن قَيْصَةَ بن جابر، قال:

بعثني زياد إلى معاوية في حوائج له فقضاها، فقلت: من لهذا الأمر بعدك؟ قال: «فوالى بين أربعة من بني عبد مناف» فقال: «كريمة قریش سعيد بن العاص، وفتی قریش دماثة وحياء وسخاء عبد الله بن عامر، وأما السيد الحليم الرفيق الحسن بن علي رضي الله عنه،

وأما القارئ لكتاب الله عز وجل الفقيه في دين الله تعالى القائم على حدود الله تعالى فمروان ابن الحكم، وأما رحيل نفسه لا يعدوها إلى غيرها فعبد الله بن عمر، وأما الذي يرد الشريعة مع دواهي السباع، ويروغ ووغان الثعالب فعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم» قال أبي: فحدثني الفضل بن سويد أنه قال: وسيد الناس من قعد بعدي هذا المقعد. (۱۵۹)

اسے عموماً ”البدایہ والنہایہ“ اور ”تاریخ دمشق“ سے ہی نقل کیا گیا ہے، لیکن ہم نے آل مروان سے محبت رکھنے والوں کو سہولت دیتے ہوئے تیسری صدی اور اس کے بعد کے چند معتبر مآخذ سے بھی نقل کر دیا ہے، تاکہ انھیں کبیدگی نہ رہے کہ ان کے ساتھ انصاف نہیں ہوا اور فضیلت مروان کا یہ عظیم قول کہیں ہم نے ہضم کر لیا، نیز آپ لوگوں کے محولہ مقام پر تو یہ متکلم فیہ سند کے مآخذ سے درج ہوا، لیکن چلیں! ہم عرض کر دیتے ہیں کہ اس کی موزوں سند شیخ ابو زرعہ دمشقی اور شیخ ابو بکر ابن ابی عاصم کے یہاں ہے، جن میں بعض رواۃ پر تغیر و اختلاط کی جرح کے علاوہ بقیہ امور میں صداقت کے آثار نمایاں ہیں، لیکن اس کے باوجود آپ اسے لے کر کھوکھلی عدالت کی راہیں ہموار نہیں کر پائیں گے، کیونکہ اس میں بھی صرف جزوی فضیلت اور ایک ذاتی معاملے کا بیان ہے۔

چنانچہ بر سبیل تنزل مروان کے لیے قراءت قرآن کا معاملہ مانتے ہیں، کیونکہ ہم اُسے مسلمان اور کلمہ گو شمار کرتے ہیں، پس بحیثیت مسلمان اگر وہ قرآن مجید کا اچھا قاری تھا، تو اس میں کون سی اچنبہ کی بات ہے؟ خوارج اور دیگر باغی جماعتیں اس سے بھی بڑھ کر قاری قرآن ہوئیں، لیکن انھیں قرآن مجید کی اتباع نصیب نہیں ہوئی، نیز ہم یہاں خوارج کے حوالے سے بیان ہونے والی احادیث کو مروان پر چسپاں کرنے کے حق میں نہیں اور نہ ایسا کرنا شرعاً و اخلاقاً موزوں ہیں، البتہ بطور مثال یہ بات ذکر کی گئی، چنانچہ صرف قراءت کی بنیاد پر اُمت مسلمہ نے اُن افراد کو کسی امتیازی رعایت کا حقدار نہیں ٹھہرایا، لہذا اصل مدار تو یہ ہے کہ قراءت کے ساتھ ساتھ اس کے احکامات کو بھی تسلیم کیا جائے، حلال کو حلال اور حرام کو حرام مانا جائے اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر پر عمل کیا جائے، جیسا کہ احادیث میں اس مضمون کا تفصیلی بیان موجود ہے۔

پس کیا مروان نے اپنی قراءت کے ساتھ احکام شریعت کی بھی پاسداری کی؟ نہیں اور ہر گز نہیں، کیونکہ اس کے حالات و احوال کو انصاف کے تقاضوں کے پیش نظر رکھتے ہوئے مطالعہ کرنے والا ہر شخص اس بات کی گواہی دے گا کہ اُس نے تو برسرِ منبرنا صرف اہل بیت کو بُرا کہا، بلکہ سنت نبوی کی اعلانیہ اور خفیہ خلاف ورزی کی، حتیٰ کہ حرمین شریفین کی حرمتوں کو بھی ”واقعہ حرہ“ میں ظالمین کی اعانت کرتے ہوئے سبوتاژ کر کے رکھ دیا اور پھر حرمین و حجاز کے اجماع سے خلیفہ وقت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما کی خلافت متحقق ہو جانے بعد ان کے خلاف خروج و بغاوت کرتے ہوئے حکومت حاصل کی، جس کے شنیع اور جرم ہونے کی گواہی خود ابن حزم اور عسقلانی ایسے ائمہ بھی بیان کر چکے، حالانکہ انھوں نے اس کے دفاع میں کئی تاویلات تک لانے کی سعی کی، تاہم اس جرم کو وہ بھی تسلیم کر چکے ہیں، لہذا ایسے میں صرف قاری قرآن ہونے کی وجہ سے اُسے کسی قسم کا دینی تمغہ اور عدل کا کوئی لبادہ پہنا کر بچایا نہیں جاسکتا۔

آسانید کی علمی و استنادی حیثیت

اَوَّل: ابن ابی عاصم کی سند

ان کی سند اقتباس میں بیان ہو چکی، تاہم اس کے رُواة کا جائزہ پیش خدمت ہے:

۱۔ قبیصہ بن جابر بن وہب، ابو العلاء آسدی کوئی، متوفی ۶۹ھ

شیخ عسقلانی نے ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۷۹۷، الرقم ۵۵۴۵)“ میں طبقہ ثانیہ سے مخضرم اور ”ثقة“ شمار کیا ہے، جبکہ انھوں نے ہی ”الاصابة، (۱۷۷/۹، طبعة ہجر)“ میں ان کے لیے ”لہ إدراك“ کا قول بھی بیان کیا ہے، تاہم وہ مؤکد و متحقق نہیں، ہاں انھیں حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی صحبت میسر رہی، کوفہ کے فصیح اللسان فقہاء میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کے بارے میں کوئی جرح معلوم نہیں ہو سکی۔ مذکورہ بالا روایت کے تمام مصادر انہی پر منتہی ہوتے ہیں، چنانچہ یہی اس روایت کے مرکزی راوی ہیں۔

۲۔ عبد الملک بن عمیر بن سُوید، ابو عمرو قطبی کوئی، متوفی ۱۳۳ھ

عسقلانی نے ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۶۲۵، الرقم ۴۲۲۸)“ میں انھیں ”ثقة“، فصیح عالم، تغیر حفظہ وربہا دلس، من الثالثة“ ذکر کیا ہے۔ ان پر تغیر و اختلاط اور تدلیس کی بحث معروف ہے، حتیٰ کہ عسقلانی نے ”تعریف اهل التقديس، (الصفحة ۹۶)“ میں بحوالہ امام دار قطنی اور شیخ ابن حبان انھیں تدلیس سے متصف کرتے ہوئے ”تابعی مشہور من الثقات۔ مشہور بالتدلیس“ بیان کیا ہے، لہذا ہر چند ان کی ثقاہت بیان ہوئی ہے، تاہم یہ بعض امور میں مخدوش و متکلم فیہ ہیں، چنانچہ ابن ابی حاتم وغیرہ نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

سباک بن حرب أصلح حديثاً من عبد الملك بن عمير، وذلك أن عبد الملك يختلف عليه الحفاظ^(۱۶۰).

اسی طرح ان کے حفظ اور دیگر امور کے بارے میں بھی امام احمد بن حنبل کی رائے ناصرف خلاف تھی، بلکہ انھوں نے سفیان ثوری کے قول کی وضاحت بھی بیان فرمائی، چنانچہ اسی مقام پر امام احمد کے مزید اقوال بیان ہوئے ہیں، جو درج ذیل ہیں:

نا عبد الرحمن، حدثني صالح بن أحمد بن حنبل، نا علي ابن المديني، سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول: كان سفیان الثوري يعجب من حفظ عبد الملك. قال صالح: فقلت لأبي: فهو عبد الملك بن عمير؟ قال: نعم قال أبو محمد: فذكرت ذلك لأبي، فقال: هذا وهم، إنما هو عبد الملك بن أبي سليمان، وعبد الملك بن عمير لم يوصف بالحفظ.

اور اسی طرح واضح جرح کے طور پر بیان کیا ہے:

نا عبد الرحمن، نا علي بن الحسن المسنجاني قال: سمعت أحمد بن حنبل يقول: عبد الملك بن عمير: مضطرب الحديث جداً مع قلة حديثه، ما أرى له خمسمائة حديث، وقد غلط في كثير منها.

نا عبد الرحمن، قال: ذكره أبي عن إسحاق بن منصور، عن أحمد بن حنبل: أنه ضَعَفَ عبد الملك بن عمير جداً.

امام یحییٰ بن معین نے ان کے لیے کہا:

نا عبد الرحمن، قال: ذكره أبي عن إسحاق بن منصور، عن يحيى بن معين قال: عبد الملك بن عمير مُخَلَّطٌ^(۱۶۱).

مندرجہ بالا اقوال سے ان کی مجموعی ثقاہت تو متزلزل نہیں ہوتی، البتہ ان کا متکلم فیہ اور کم از کم مجتہد سند کے طریق میں عدم جہت ہونا کافی حد تک عیاں ہے، کیونکہ ان کے ”قبیصہ بن جابر“ کے طریق سے کسی روایت کو صحاح ستہ میں درج نہیں کیا گیا، حالانکہ خود انہی عبد الملك بن عمیر سے ”صحیحین“ میں قریباً چورانوے (۹۴) مکرر روایات بیان ہوئی ہیں، لیکن ان میں سے ایک بھی ”قبیصہ بن جابر“ سے منقول نہیں۔ نیز انہی کی سند سے منقول ایک روایت آئندہ نکات و توضیحات کے ضمن میں بیان ہوگی، جس سے مثالب صحابہ مترشح ہے، چنانچہ یہ امر بھی ان کی حیثیت پر غور و فکر کا متقاضی ہے، لہذا ثقاہت کے باوجود یہ من کل الوجہ تمسک کے لیے موزوں نہیں رہتے اور اگر امام احمد سمیت یحییٰ بن معین، دارقطنی اور ابن حبان وغیرہ کی جرح پیش نظر رکھی جائے، تو پھر ثقاہت بھی قابل غور ٹھہرتی ہے، البتہ ہمارے نزدیک انصاف جمہور کی معتدل رائے سے واضح ہو چکا اور مروان کی مجتہد روایت میں ان کا تفرد اور شواہد و متابع کی عدم دستیابی کے سبب کم از کم صحت متحقق نہیں ہو سکتی۔

۳۔ جریر بن حازم بن زید، ابوالنضر آزدی بصری، متوفی ۱۷۰ھ تقریباً

عسقلانی نے ”تقریب التہذیب“ (الصفحة ۱۹۶، الرقم ۹۱۹) میں طبقہ سادسہ سے ثقہ شمار کرتے ہوئے ”وله أوهاّم إذا حدث من حفظه“ بیان کیا، لیکن ان کے بقول انھوں نے اختلاط کے بعد احادیث بیان نہیں کی تھیں، جبکہ شیخ ذہبی نے ”الکاشف“ (۱/ ۲۹۱، الرقم ۷۶۸) میں ”ثقة لما اختلط حجبه ولده“ لکھا ہے۔ یہ صحاح ستہ کے رجال میں سے ہیں۔

۴۔ وہب بن جریر بن حازم، ابوالعباس آزدی بصری، متوفی ۲۰۶ھ

عسقلانی نے ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۱۰۴۳، الرقم ۷۵۲۲)“ میں طبقہ تاسعہ سے ”ثقة“ شمار کیا ہے اور یہ بھی صحاح ستہ کے رجال میں سے ہیں۔

۵۔ عبید اللہ بن محمد بن یحییٰ، ابوالریج حارثی، متوفی ۲۴۹ھ

عام طور پر انھیں مجہول الحال شمار کیا جاتا ہے، جبکہ بعض کے یہاں صرف امام ابن حبان کی ”الثقات، (۴۰۷/۸)“ سے ”مستقیم الحدیث“ ہونے کی توثیق بیان ہوئی ہے، لیکن ہمیں بحمد اللہ مزید واضح توثیق معلوم ہوئی، چنانچہ امام بزار نے ”المسند، (۱۷/۲۴۴، الرقم ۹۹۲۲)“ میں ایک روایت درج کرنے کے بعد انھیں ”وكان ثقةً مأموناً“ بیان کیا ہے۔

شیخ ابن عدی نے ”الکامل، (۴/۱۴۶، طبعة العلمية)“ میں ”زیاد بن محمد انصاری“ کے ترجمے میں ایک روایت کی سند بیان کرتے ہوئے ”حدثنا أبو الربيع الحارثي، واسمه عبید اللہ بن محمد مصري.. إلخ.“ ذکر کیا ہے، حالانکہ شیخ ابن حبان نے صراحتاً انھیں ایران کے قدیم شہر ”تستر“ مضافاتِ اہواز کا باشندہ قرار دیا ہے، نیز ان کی روایات سے عیاں ہوتا ہے کہ ان کے بیشتر تلامذہ بغداد اور ایران سے تعلق رکھتے تھے اور شاید خود انھوں نے کبھی مصر کا سفر ہی نہیں کیا تھا، چنانچہ اس کے پیش نظر ابن عدی کا تسامح واضح ہے۔

اسی طرح شیخ ناصر الدین البانی کو بھی ان کے بارے میں اشتباہ لاحق ہوا، چنانچہ انھوں نے امام ابن ابی عاصم کی ”کتاب السنة“ پر تحقیق کرتے ہوئے ”طلال الجنة في تخریج السنة، (الصفحة ۱۳۶، الرقم ۳۱۱)“ میں ایک روایت کے تحت ابوالریج حارثی سے ”سليمان بن داود زهراني عثقي بصری، متوفی ۲۳۴ھ“ کا احتمال بیان کیا اور ان کے علاوہ مراد ہونے کی صورت میں

معلوم نہ ہونے کی تصریح بیان کی، تاہم یہاں زہرانی کا احتمال ہی درست نہیں، کیونکہ ”ابوالریج حارثی“ کی تصریح موجود ہے، لہذا دونوں الگ شخصیت ہیں، اور ان کے نام کی تصریح خود ابن ابی عاصم کی مروان سے متعلق روایت میں بھی بیان ہو چکی، فافہم۔

ثانی: ابو زرعہ دمشقی کی سند

وحدثني أحمد بن شويه قال: حدثنا سليمان بن صالح قال:

حدثني عبد الله بن المبارك، عن جرير بن حازم، عن عبد الملك بن

عمير، عن قبيصة بن جابر قال: قدمت على معاوية... إلخ. (۱۲۳)

ان کی سند میں سے ”قبيصة بن جابر، عبد الملك، جرير“ تینوں کا تذکرہ گزشتہ میں بیان ہو چکا ہے، جبکہ ان کے علاوہ امام الائمہ عبد اللہ بن مبارک حظلی مروزی، متوفی ۱۸۱ھ ہیں، جن کی جلالتِ شان مشہور و معروف ہے، البتہ ان کے علاوہ رواۃ کا جائزہ پیش خدمت ہے:

۱۔ سليمان بن صالح، ابوصالح سلمويه ليشي، متوفی ۲۱۰ھ تقریباً

امام عبد اللہ بن مبارک کے خاص تلامذہ و مصاحبین میں سے تھے، حتیٰ کہ ان سے آٹھ سو احادیث کا سماع کیا، البتہ ان کی مرویات کتب میں محفوظ و منقول نہ ہو سکیں، اور صرف چند ایک روایات مختلف کتب میں متفرق طور پر معلوم ہوتی ہیں، چنانچہ ”بخاری“ اور ”سنن کبریٰ للنسائی“ میں صرف دو روایات معلوم ہوئیں۔ شیخ مزی کے مطابق انھوں نے قریباً سو برس کی عمر پائی تھی۔ حافظ عسقلانی نے انھیں طبقہ عاشرہ سے ”ثقة“ شمار کیا ہے، (۱۲۳)۔

۱۲۲۔ تاریخ أبي زرعۃ الدمشقي، الصفحة ۳۰۰، الرقم ۱۶۸۱، طبعة العلمية.

۱۲۳۔ تہذیب الکمال، للمزی، ۱۱/۴۵۳، الرقم ۲۵۲۹. سیر أعلام النبلاء، للذهبي، ۹/۴۳۳. تقریب التہذیب،

للعسقلاني، الصفحة ۴۰۹، الرقم ۲۵۸۷.

۲۔ احمد بن محمد بن ثابت ابن شیبہ، ابوالحسن خزاعی مروزی، متوفی ۲۳۰ھ

امام بخاری نے ”التاریخ الکبیر، (۵/۲)، الرقم ۱۴۹۹“ میں ان کے لیے ”سمع و کعب و أبا أسامة“ بیان کیا ہے۔ انھوں نے عبد اللہ بن مبارک، ابن عیینہ، عبد الرزاق جیسے مشائخ سے بھی استفادہ کیا، جبکہ ان سے روایت کرنے والوں میں امام ابوداؤد، ابوزرعة و مشقی، ابوبکر ابن ابی خنیثمہ اور بقول عسقلانی: امام یحییٰ بن معین جیسے اُساطین شامل ہیں۔

شیخ مزی نے ”تہذیب الکمال، (۱/۴۳۳)“ میں امام نسائی سے ”ثقة“ اور حافظ ذہبی نے ”الکاشف، (۱/۲۰۱)“ میں ”وكان من كبار الأئمة“ بیان کیا ہے، جبکہ شیخ عسقلانی نے ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۹۷، الرقم ۹۵)“ میں طبقہ عاشرہ سے ”ثقة“ اور ”تہذیب التہذیب، (۱/۴۲)“ میں شیخ ادریسی سے ”كان حافظاً فاضلاً ثبتاً متقناً في الحديث“ لکھا ہے، البتہ امام ابو حاتم اور امام ابوزرعة کے حوالے سے شیخ ابن ابی حاتم رازی نے بیان کیا ہے:

سمعت أبا زرعة يقول: جاءنا نعيه وأنا بنجران ولم أكتب عنه.
وكذلك سمعت أبي يقول: أدركته ولم أكتب عنه. (۱۶۳)

شیخ مزی نے بحوالہ دارقطنی کہا ہے کہ امام بخاری نے اپنی ”صحیح“ میں ان کی عبد اللہ بن مبارک کے طریق سے کچھ روایات لیں، تاہم یہ امر متحقق معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ ان روایات کی عدم موجودگی اور دیگر ائمہ کی تصریحات کے علاوہ صحاح ستہ میں سے صرف امام ابوداؤد کی ہی قریباً چالیس روایات معلوم ہوتی ہیں، واللہ اعلم۔

ثالث: ابن عساکر دمشقی کی سند

ان کے یہاں بنیادی طور پر تو ”تاریخ ابوزرعة دمشقی“ کی سند سے ہی روایت نقل ہوئی، جیسا کہ پہلے مقام کی عبارت یوں ہے:

پہلی سند

أخبرنا أبو محمد بن الأكفاني، حدثنا أبو محمد الكتاني، أنبأنا أبو محمد بن أبي نصر، أنبأنا أبو الميمون، حدثنا أبو زرعة، حدثني أحمد بن شيبويه، حدثنا سليمان بن صالح، حدثني عبد الله بن المبارك، عن جرير بن حازم، عن عبد الملك بن عمير، عن قبيصة بن جابر... إلخ. (۱۶۵)

سند میں ابوزرعة تک کے رُواقہ قبل بیان ہوئے، البتہ بعد سے رُواقہ کا جائزہ پیش خدمت ہے۔

۱۔ ابوالمیمون عبد الرحمن بن عبد اللہ، بجلی دمشقی، متوفی ۳۴۷ھ

شیخ ذہبی نے انھیں ”الشيخ الإمام الأديب الثقة المأمون“ لکھا ہے، انھوں نے بکار بن قتیبہ، یزید بن عبد الصمد اور ابوزرعة دمشقی وغیرہ سے استفادہ کیا، جبکہ شیخ ابن مندہ، تمام بن محمد وغیرہ مشائخ ان کے تلامذہ میں شمار ہوتے ہیں، پچانوے برس کی طویل عمر پائی، معروف شاعر اور اديب تھے، جیسا کہ ”سير أعلام النبلاء، (۱۵/۵۳۳)“ میں مذکور ہے۔

۲۔ ابو محمد عبد الرحمن بن ابونصر عثمان، المعروف شيخ عفيف دمشقی، متوفی ۳۲۰ھ

شیخ ذہبی نے انھیں ”الشيخ الإمام المعدل الرئيس، مسند الشام“ کے کلمات سے یاد کیا ہے، جبکہ انھوں نے ابوالولید دربندی، رشان بن نظیف اور عبد العزيز کتانی وغیرہ سے تعریفی و توثیقی بیانات بھی ذکر کیے، جیسا کہ ”سير أعلام النبلاء، (۱۷/۳۶۶)“ میں ہے۔

۳۔ ابو محمد عبد العزیز بن احمد کتانی دمشقی صوفی، متوفی ۳۶۶ھ

امام خطیب بغدادی اور حمیدی وغیرہ کے شیوخ میں سے ہیں، نیز شیخ ذہبی نے انھیں ”الإمام الحافظ، المفید الصدوق، محدث دمشق“ ذکر کیا ہے، جبکہ انھوں نے ہی ”سیر أعلام النبلاء، (۲۴۸/۱۸)“ میں خطیب بغدادی اور ابن ماکولہ سے صریح توثیق بھی ذکر کی ہیں۔

۴۔ ابو محمد ہبہ اللہ بن احمد بن محمد دمشقی المعروف ابن الاکفانی، متوفی ۵۲۴ھ

شیخ ذہبی نے ”سیر أعلام النبلاء، (۵۷۶/۱۹)“ ان کی مدح بیان کی ہے، جیسا کہ گزشتہ میں ان کا تذکرہ گزر چکا ہے۔

دوسری سند

ابن عساکر کی پہلی سند ابو زرعہ دمشقی سے منقول ہے، لیکن انھوں نے ابو زرعہ کی سند میں مذکور ”جریر بن حازم“ سے متابعت بھی درج کی ہے، تاہم ”محمد بن حسن بن زبیر اسدی“ کے ضعیف اور پھر ”محمد بن عثمان ابن ابی شیبہ“ پر کذاب کی جرح ہونے کے سبب مردود ہے، لہذا یہ لائق تمسک ہی نہیں۔

أخبرنا أبو البركات الأنطاقي، أنا أبو الفضل بن خَيْرُون، أنا أبو القاسم بن بَشْران، أنا أبو علي بن الصَّوَّاف، نا محمد بن عثمان، نا أبي، نا محمد بن الحسن الأسدي، نا جرير بن حازم، عن عبد الملك بن عمير، عن قبيصة بن جابر... إلخ. (۱۶۶)

اس سند میں جریر بن حازم اور ان سے قبل کے زوایہ کا بیان گزر چکا، البتہ ان کے بعد سے بقیہ راویوں کا اجمالی جائزہ یوں ہے:

۱۔ ابو عبد اللہ محمد بن حسن بن زبیر اسدی کوفی، الملقب بہ التَّلَّ، متوفی ۲۰۰ھ

متقدمین ائمہ میں سے بعض نے ان کی معمولی توثیق بیان کی ہے، جبکہ بزار اور ذہبی نے انھیں ”ثقة“ بھی کہا ہے، تاہم جمہور نے ان کی موافقت نہیں کی، حتیٰ کہ امام یحییٰ بن معین کے کئی اقوال میں انھیں ”ولیس بشيء“ اور ایک قول میں ”ولیس حدیثہ بشيء“ ذکر کیا ہے، عسقلانی نے ”صدوق فیہ لین“، ذہبی نے ”ضعف“، عقیلی نے ”لا یتابع علی حدیثہ“ بیان کیا ہے، جبکہ خود اسی مجتہد روایت کو نقل کرنے والے ان کے تلمیذ شیخ عثمان ابن ابی شیبہ (امام ابو بکر عبد اللہ ابن ابی شیبہ کے بھائی) نے ”هو ثقة صدوق. قيل: هو حجة؟ قال: أما حجة فلا“ ذکر کیا ہے (۱۶۷)۔ لہذا بعض کی توثیق کے باوجود جمہور کے نزدیک ان کا ضعیف ہونا عیاں ہے اور اس پر مستزاد ہے کہ انھیں صدوق ہونے کے باوجود بتصریح ائمہ حجت اور متابعت میں بھی دلیل نہیں ٹھہرا سکتے ہیں، چنانچہ ضعیف اور متکلم فیہ ہونے کی وجہ سے یہ ویسے بھی قابل تمسک نہ رہے، تاہم ائمہ نے ان کے حجت نہ ہونے کی تصریح بیان کر کے معاملے کو پختگی فراہم کر دی، اس لیے اب یہ مجتہد روایت کے باب میں تمسک کیے جانے سے خارج ہوئے، نیز دوسرا معاملہ ابن عساکر اور دیگر ائمہ کی روایات کی متابعت کا تھا، کہ صرف شیخ ابن عساکر کے یہاں ہمیں یہ روایت ایسی ملی، جس میں انھوں نے اپنی سند کے ساتھ ابو زرعہ اور ابن ابی عاصم وغیرہ ائمہ کے یہاں بیان کردہ سند کے راوی ”جریر بن حازم“ سے متابعت کی تھی، لیکن سابق امور کے پیش نظر ایسا معاملہ بھی متحقق نہیں ہو سکتا، فافہم۔

۱۶۷۔ تہذیب التہذیب، للعسقلانی، ۵۴۱/۳. الکاشف، للذهبي، ۱۶۴/۲، الرقم ۴۷۹۵. تہذیب الکمال،

للمزي، ۶۷/۲۵، الرقم ۵۱۴۹. تقریب التہذیب، للعسقلانی، الصفحة ۸۳۶، الرقم ۵۸۵۳.

۱۶۶۔ تاریخ دمشق، لابن عساکر، ۲۳۷/۴۹، واللفظ له، و ۱۱۸/۲۱-۱۱۷.

صحیح بخاری اور ابن ماجہ میں دو، اور نسائی میں ان کی ایک روایت درج ہوئی، تاہم ان کے طریق ”جریر بن حازم“ کے علاوہ ہیں، جبکہ جریر کے طریق سے ہمیں ان کی صرف ایک ہی روایت ”مصنف ابن ابی شیبہ“ میں جنگِ جمل کے ضمن میں معلوم ہو سکی، لیکن اس کی سند بھی اتصال کے معاملے میں مجہول ہے:

حدثنا محمد بن الحسن قال: حدثنا جرير بن حازم، عن أبي سلمة، عن أبي نضرة، عن رجل من بني ضبيعة قال: لما قدم طلحة والزبير... إلخ.

اس کے علاوہ ان کے ترجمے میں شیخ ابن ابی حاتم، مزری، ابن عدی، عسقلانی اور ذہبی وغیرہ کے یہاں کہیں بھی شیوخ میں ”جریر بن حازم“ کا ذکر معلوم نہیں ہو سکا، تو اس سے بھی انقطاع و ضعف کا گمان پختہ ہوتا ہے، لہذا ان کے تلمیذ ہونے کی کوئی تصریح ہمارے مطالعہ میں نہیں آ سکی، اس لیے سابق دلائل کے ساتھ یہ اضافی امر بھی مؤید ہو کر راوی کے ضعیف اور عدم حجت ہونے کو واضح کر رہا ہے۔

۲۔ ابوالحسن عثمان بن محمد بن ابوشیبہ، عیسیٰ کوفی، متوفی ۲۳۹ھ

یہ معروف محدث امام ابو بکر عبد اللہ ابن ابی شیبہ، متوفی ۲۳۵ھ، صاحب ”مصنف ابن ابی شیبہ“ کے بڑے بھائی ہیں، لہذا ان دونوں کے مابین فرق ملحوظ رہے، شیخ عقیلی اور ساجی وغیرہ نے انھیں ”ضعفاء“ میں شمار کیا ہے، تاہم جمہور کے نزدیک ان کی ثقاہت متحقق ہے، حتیٰ کہ ”صحیحین“ میں ان کی روایات سے تمسک کیا گیا، جیسا کہ شیخ مغطائی نے ”إكمال، (۹/۱۸۲)“ میں تصریح کی ہے، نیز شیخ عسقلانی نے ان کے بارے میں ”تقریب التہذیب، (الصفحة ۶۶۸، الرقم ۴۵۴۵)“ میں ”ثقة حافظ شهير، وله أوهام. وقيل: كان لا يحفظ القرآن. من العاشرة“ ذکر کیا ہے۔

۳۔ ابو جعفر محمد بن عثمان بن ابی شیبہ، عیسیٰ کوفی، متوفی ۲۹۷ھ

شیخ عسقلانی کے مطابق انھوں نے اپنے والد کے علاوہ ابن مدینی اور احمد بن یونس وغیرہ سے سماع کیا ہے، جبکہ ان سے استفادہ کرنے والوں میں شیخ بزار شافعی اور طبرانی معروف ہیں۔ امام ابن حبان انھیں ”الثقات، (۹/۱۵۵)“ میں لائے ہیں، جبکہ ابن عدی اور مسلمہ بن قاسم قرطبی اندلسی، متوفی ۳۵۳ھ نے ان پر ہونے والی جرح کے دفاع میں معمولی کلام کیا ہے۔

لیکن اس کے برعکس عبد اللہ بن احمد بن حنبل، متوفی ۲۹۰ھ نے ”کذاب“، شیخ عبد الرحمن بن یوسف المعروف ابن خراش، مروزی بغدادی، متوفی ۲۸۳ھ نے ”کان يضع الحديث“ اور شیخ محمد بن عبد اللہ مطین کوفی، متوفی ۲۹۷ھ نے ”هو عصا موسى، يَتَلَقَّفُ مَا يَأْفِكُون“ قرار دیا ہے، جبکہ دارقطنی نے ”إنه أخذ كتاب غير محدث“ اور شیخ برقانی نے ”لم أزل أسمعهم يذكرون أنه مقدوح فيه“ ذکر کیا ہے، حتیٰ کہ عبد اللہ بن اُسامہ بن زید کلبی کوفی، متوفی ۲۶۹ھ، ابراہیم بن اسحاق صواف کوفی اور داود بن یحییٰ دہقان کوفی وغیرہ نے شیخ احمد بن محمد کوفی المعروف ابن عقدة، متوفی ۳۳۲ھ^(۱۶۸) کے حوالے ان کا قول ”محمد بن عثمان كذاب. وزادنا

۱۶۸۔ حافظ ابن عقدة پر تشیع میں غلو اور مثالب کی جرح بیان ہوئی، تاہم ذہبی اور عسقلانی وغیرہ نے کبار ائمہ مثلاً امام دارقطنی، حاکم اور خطیب بغدادی وغیرہ سے اس کا بطلان واضح کرتے ہوئے ”عدم غلو“ اور ”ثقاہت“ کی تصریح بیان کی ہے، حتیٰ کہ ذہبی نے امام حاکم سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے امام ابو علی الحافظ سے ان کے بارے میں سوال کیا، تو انھوں نے کہا: ”أبو العباس إمامٌ حافظٌ، محلُّه من يسأل عن التابعين وأتباعهم“۔ جبکہ ذہبی نے ان کے لیے لکھا ہے: ”قلت: قد رمي ابن عقدة بالتشيع، ولكن روايته لهذا ونحوه يدل على عدم غلوه في تشيعه، ومن بلغ في الحفظ والآثار مبلغ ابن عقدة، ثم في قلبه غلٌ للسابقين الأولين، فهو معاندٌ أو زنديق“۔ شیخ حمزہ سہمی نے بیان کیا ہے: ”وما يتهم مثل أبي العباس بالوضع

داود: قد وضع أشياء على قوم ما حدثوا بها قطُّ“ درج کیا ہے، جیسا کہ ”لسان المیزان، (۷/ ۳۴۰) ، الرقم ۷۱۵۸) میں تفصیلات موجود ہیں۔

۴۔ ابو علی محمد بن احمد المعروف ابن الصواف بغدادی، متوفی ۳۵۹ھ

انھوں نے عبد اللہ بن احمد بن حنبل، محمد بن عثمان بن ابی شیبہ، اسحاق بن حسن حربی اور ابو اسماعیل ترمذی وغیرہ سے روایات کا سماع کیا ہے، جبکہ ان سے استفادہ کرنے والوں میں دارقطنی، محمد بن ابی الفوارس اور ابو نعیم اصبہانی وغیرہ شامل ہیں۔ شیخ خطیب بغدادی نے ”وکان ثقةً مأموناً من أهل التحرز“ بیان کیا، جیسا کہ ”تاریخ بغداد، (۲/ ۱۱۵)، الرقم ۹۰) میں ہے اور شیخ ذہبی نے ”سیر أعلام النبلاء، (۱۶/ ۱۸۴)“ میں امام دارقطنی سے مزید توثیق و مدح بھی نقل کی ہے۔

۵۔ ابو القاسم عبد الملك بن محمد بن بشران، بغدادی اُموی، متوفی ۴۳۰ھ

شیخ ذہبی نے ”سیر أعلام النبلاء، (۱۷/ ۴۵۰)“ میں ان کے لیے ”الشيخ الإمام، المحدث الصادق، الواعظ المذكر، مسند العراق“ بیان کیا ہے اور یہ ابو بکر شافعی، احمد بن فضل بن خزیمہ اور عبد اللہ بن محمد فاکہی مکی ایسے مشائخ سے مستفید ہوئے، جبکہ ان کے تلامذہ میں

إِلَّا طَبَّلُ. قال حمزة عن الدارقطني: أشهد أنّ من اتهمه بالوضع فقد كُذِبَ“۔ ملاحظہ ہو: سیر أعلام النبلاء، للذهبي، ۳۴۰/ ۱۵، الرقم ۱۷۸. لسان الميزان، للعسقلاني، ۶۰۳/ ۱، الرقم ۷۵۲۔ نیز ہم نے محولہ ائمہ کے حوالے سے ان کی نقول درج کی ہیں، چنانچہ اگر ان کی نقول پر اعتماد نہ بھی ہو، تب بھی ہقیقہ ائمہ کی ”محمد بن عثمان“ کے بارے میں جرح متحقق ہے، ابن عقدہ کی نقول اضافی و تائیدی ہے، البتہ محدثین کے یہاں ان کی حیثیت اُجاگر کر دی گئی ہے، فقہر۔

خطیب بغدادی، ابن خیرون اور دیگر ائمہ معروف ہیں۔ خطیب بغدادی نے ان کے حوالے سے ”کتبنا عنه، وکان صدوقاً ثبثاً صالحاً“ بیان کیا ہے، جیسا کہ ”تاریخ بغداد، (۱۲/ ۱۸۸)، الرقم ۵۵۴۸) میں ہے۔

۶۔ ابو الفضل احمد بن حسن ابن خیرون، المعروف ابن باقلانی بغدادی، متوفی ۴۸۸ھ

شیخ عسقلانی نے ”لسان المیزان، (۱/ ۴۳۴)، الرقم ۴۵۶)“ میں انھیں ”الثقة الثبت، محدث بغداد“ اور شیخ ذہبی نے ”سیر أعلام النبلاء، (۱۹/ ۱۰۵)“ میں ”المسند الحجة“ قرار دیا ہے، حتیٰ کہ شیخ ابوطاہر سلفی وغیرہ نے انھیں علم جرح و تعدیل کے معاملات میں اپنے زمانے کا ”یحییٰ بن معین“ قرار دیا ہے، جیسا کہ محولہ مقامات میں تصریح موجود ہے۔

۷۔ ابو البرکات عبد الوہاب بن مبارک ابن بندار، أنماطی بغدادی، متوفی ۵۳۸ھ

انھوں نے شیخ رزق اللہ تمیمی، عبد العزیز أنماطی اور ابو محمد صریفی جیسے مشائخ سے علمی استفادہ کیا ہے، نیز ان کے تلامذہ میں ابن عساکر، سمعانی، ابن جوزی اور ابن طبرزد معروف ہیں۔ شیخ ذہبی نے ”سیر أعلام النبلاء، (۲۰/ ۱۳۴)“ میں ابن جوزی، ابوطاہر سلفی اور سمعانی وغیرہ سے ان کی صریح توثیق نقل کی ہے۔

خلاصہ بحث

سابق ذکر کردہ تمام مصادر میں روایت کے جانب فوق میں بالترتیب پہلے راوی قبضہ بن جابر، ان کے بعد عبد الملك بن عمیر اور پھر ان کے بعد جریر بن حازم ہیں، تاہم اس کے بعد سند کی تفریع عیاں ہو رہی ہے۔

امام ابن ابی عاصم کے یہاں ”جریر بن حازم“ سے ان کے بیٹے ”وہب بن جریر“ نے روایت کیا ہے۔

شیخ ابو زرعہ دمشقی کی سند میں اسے ”جریر بن حازم“ سے متابعت میں ”عبد اللہ بن مبارک“ نے روایت کیا ہے اور یہی مقام ابن عساکر کی درج کردہ پہلی سند میں بھی موجود ہے۔

اور اسی طرح متابعت ثانی میں ”جریر بن حازم“ ہی سے اس کا طریق ”محمد بن حسن آسدی“ سے بھی مروی ہے، جسے ابن عساکر نے اپنے دوسرے مقام پر درج کیا ہے۔

تو اس طرح کل چار مقامات میسر آتے ہیں، جن میں سے ابن عساکر کے یہاں دو اور بقیہ ابن ابی عاصم اور ابو زرعہ نصری کے یہاں ایک ایک کا بیان ہوا ہے۔

البتہ اس روایت میں کئی علل اور قابل وضاحت امور ہیں، جن کی بنیاد پر یقینی حکم کا استنباط متحقق نہیں ہو سکتا اور ان امور کی تفصیل درج ذیل ہے۔

(۱) پہلے تین راویوں میں مطلقاً تفرّد ہے اور ان میں سے کسی کی بھی متابعت معلوم نہیں ہو سکی۔

(۲) عبد الملک بن عمیر پر ثقہ ہونے کے باوجود محدثین کی سخت جرح بھی موجود ہے، جس میں عدم حفظ، اختلاط اور مضطرب الحدیث نمایاں ہیں، نیز ان کے اپنے شیخ قبیصہ بن جابر سے مروی طریق کو صحاح ستہ میں درج ہی نہیں کیا گیا، جو سابق اضطرابی کیفیت پر مشیر ہے، حالانکہ اس طریق کے علاوہ میں صحاح ستہ میں ان سے بکثرت تمسک کیا گیا ہے۔

(۳) اس روایت کا کوئی ضعیف شاہد بھی ہنوز ہمارے مطالعہ میں نہیں آسکا، جس کے پیش نظر نفس روایت کی تقویت مزید مستحکم و مؤکد ہو جاتی، ذخائر کتب میں ابھی تک یہ تنہا سند و روایت ہی معلوم ہو سکی ہے، واللہ اعلم۔

(۴) ”جریر بن حازم“ سے متابعت میں تین طرق میسر آئے، جن میں ”وہب بن جریر“ اور ”عبد اللہ بن مبارک“ کا طریق قابل اعتماد ہے، تاہم ”محمد بن حسن آسدی“ کا طریق مردود ہے، کیونکہ ان پر ضعف اور عدم جہت ہونے کی جرح بیان ہوئی، نیز ان کے اپنے شیخ جریر سے

سماع و روایات کی کوئی تصریح و نظیر بھی ہمیں معلوم نہ ہو سکی، جس سے انقطاع کا پہلو بھی عیاں ہے اور اس کے علاوہ اسی سند کے دوسرے راوی ”محمد بن عثمان بن ابی شیبہ پر“ ”کذاب“ اور ”وضع حدیث“ کی جرح ہے، لہذا یہ طریق مردود ٹھہرا۔

(۵) تفرّد اور شواہد کی عدم دستیابی کے علاوہ یہ روایت صحیح الاسناد روایات کے بھی خلاف ہے کہ اس روایت میں اس کی جزوی ہی سہی، تاہم فضیلت بیان ہوئی ہے، لیکن اس کے برعکس دیگر روایات میں عروان کی مذمت اور قباحتیں صراحۃً بیان ہوئی ہیں، لہذا ایسی صورت میں علمی لحاظ سے بھی یہ روایت قابل ردّ اور بصورت دیگر لائق تمسک نہیں رہتی۔

(۶) انتہائی درجہ تنزل فرض کر لینے کی صورت میں بھی عروان کی مجروحہ روایت کی حیثیت شاذ ٹھہرتی ہے اور شاذ پر یقینی اور حتمی نتائج کی بنیادیں استوار نہیں ہو سکتیں، جبکہ اس شاذ قول کے مقابل صحیح اور کثیر دلائل بھی متعین اور مؤکد ہو چکے، تو ایسے میں یہ قول علمی لحاظ سے قطعاً جہت ہونے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا، لہذا اسے زیادہ سے زیادہ ایک قول کی حیثیت ہی حاصل ہوگی، اور بس!

(۷) اس قول کی آسانید بنو امیہ کے اثرات سے خالی نہیں، کہ اس کے کچھ رواۃ اموی ہیں، لہذا بہر کیف جانبداری کے رجحان سے بھی انکار و انغماض ممکن نہیں، اگرچہ اموی ہونا فی نفسہ جرح و تنقید کے وصف سے تعلق نہیں رکھتا، لیکن عصبی طرف داری کے رجحان کا امکان باقی ہے، لہذا اصحابہ کے علاوہ رواۃ میں جرح کے دوران محدثین نے ایسے اوصاف کو بھی نظر انداز نہیں کیا، چنانچہ شامیوں کی ایسی آسانید و روایات جس میں اہل بیت کے بارے میں نقد ہو، قبول نہیں کی گئیں، کیونکہ قبائلی و سیاسی ماحول کے پیش نظر انصاف کے تقاضے میسر ہونے کے امکانات میں تردد تھا۔

نیز یاد رہے کہ یہ ہر گز شرعی ضابطہ نہیں، لیکن ہاشمی صاحب! آپ اس سے منہ نہیں موڑ سکتے، کیونکہ آپ نے خود اس کی طرح ڈالی ہے، چنانچہ آپ نے بیان کیا ہے:

کسی اُموی صحابی کے خلاف کسی روایت میں امام حاکم کا اسم گرامی آجائے، تو اس کے موضوع ہونے کے لیے اتنی بات کافی ہے۔ (ہاشمی: ص ۲۷۵)۔

اگرچہ یہ ہمارا موقف نہیں، لیکن جب آپ نے شروع کیا، تو پھر اپنا اصول برادشت بھی کریں۔ اور معاویہ رضی اللہ عنہ سے منسوب اس قول کے پیش نظر جمع مصادر میں ذکر کردہ اُسانید کا مدار صرف ”قبیصہ بن جابر بن وہب، ابو العلاء، اُسدی کوئی، متوفی ۶۹ھ“ پر ہے اور یہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے رضاعی بھائی بھی ہیں، جیسا کہ شیخ مزی، ذہبی اور عسقلانی وغیرہ کے یہاں ان کے ترجمے میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے، ہمیں ان کی ثقاہت پر فی الحال کلام نہیں اور نہ ہم اس کے متقاضی ہیں، لیکن معاویہ رضی اللہ عنہ سے اس قول کا ثبوت صرف انہی کی ذات پر منحصر ہے اور ہمیں تلاش کے باوجود اس کا کوئی شاہد ہنوز معلوم نہیں ہو سکا، لہذا جانبداری اور عصبیت کا امکان راوی کی طرف متوجہ ہو سکتا ہے اور اسی لیے یہ قول علی العموم حجت قرار نہیں دیا جاسکتا، فندبر۔

(۸) اگر بالفرض معاویہ رضی اللہ عنہ سے منسوب یہ قول مان بھی لیا جائے، تو پھر لازماً ایسی عظیم صفات کے حامل مروان کا کردار دیگر صحابہ اور کبار تابعین سے پوشیدہ تو نہیں رہنا چاہیے تھا، پس ہم جیسوں کی ناقص معلومات میں اضافے کی غرض سے ذرا کچھ معتمد اقوال دیگر صحابہ و کبار تابعین سے بھی پیش کر دیں، جنہوں نے انہیں اوصاف کو بیان کیا ہو، اور آپ کے لیے تو ایسا کرنا زیادہ مشکل بھی نہیں، کیونکہ آپ لوگ تو اسے صحابی، عادل، فقیہ وغیرہ نہ جانے کیا کیا سابقے لاحقے دیے بیٹھے ہیں، تو آپ ہی ذخائر کتب سے دیگر صحابہ کا معتمد قول نکال لائیں۔

(۹) اگر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب اس قول کو مروان کے حق میں فرض بھی کر لیں، تو پھر بھی دیگر صحابہ کے صریح و معتمد اقوال سے متصادم ہونے کی صورت میں ساقط ہو

جائے گا، چنانچہ ما قبل گزرا ہے کہ اُسامہ بن زید رضی اللہ عنہ نے اسے صریحاً ”فحش گو اور فحش کار“ قرار دیا، جیسا کہ ابن حبان اور مسند ابی یعلیٰ جیسی معتمد کتب سے بسند و متن نقل گزری، پس ایک طرف اُسامہ رضی اللہ عنہ کی واضح جرح ہے اور خود اُسامہ رضی اللہ عنہ کا مقام و مرتبہ بہر حال معاویہ رضی اللہ عنہ سے بہت بلند ہے، کیونکہ یہ محبوب رسول ﷺ اور مہاجرین صحابہ میں سے ہیں، بلکہ سیدنا امیر المؤمنین فاروق اعظم عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے انہیں اپنے بیٹے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما پر فوقیت دی، لہذا فرض کردہ تصادم کی صورت میں امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے قوی تر یعنی اُسامہ، ابویوب انصاری اور سہل بن سعد ساعدی رضی اللہ عنہما وغیرہ کی نقد و جرح کا ہی اعتبار کیا جائے گا۔

(۱۰) ذہبی نے مروان کی مذکورہ بات جب دوسری سند سے نقل کی، تو اس میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ والے جملے موجود نہیں، بلکہ امام قراءت نافع رحمہ اللہ کا بیان ہے:

أبو مصعب الزهري، عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم قال: كنا نقرأ على ابن جعفر القارئ، وكان نافع يأتیه فيقول: يا أبا جعفر ممن أخذت صرف كذا وكذا؟ فيقول: من رجل قارئ من مروان بن الحكم. ثم يقول له: ممن أخذت صرف كذا وكذا؟ فيقول: من رجل قارئ من

الحجاج بن يوسف، فلما رأى ذلك نافع، تتبع القراءة يطلبها. (۱۶۹)

چنانچہ اس روایت میں صرف آپ کے مدوح مروان کی فضیلت نہیں، بلکہ حجاج بن یوسف ثقفی جیسے ظالم و جابر کے بارے میں بھی یہی بیان ہوا ہے اور اس کی کیفیت کسی ذی شعور پر پوشیدہ نہیں، بلکہ ذہبی کی ”سیر أعلام النبلاء“ میں ہی ذکر ہوا ہے:

الحجاج بن يوسف الثقفي، أهلكه الله في رمضان، سنة خمس وتسعين
كهلًا. وكان ظلوماً، جباراً، ناصياً، خبيثاً، سفاكاً للدماء، وكان ذا
شجاعة وإقدام ومكرٍ ودهاءٍ وفصاحةٍ وبلاغةٍ وتعظيمٍ للقرآن. قد
سقت من سوء سيرته في تأريخي الكبير، وحصاره لابن الزبير بالكعبة،
ورميه إياها بالمنجنيق، وإذلاله لأهل الحرمين، ثم ولايته على العراق
والمشرق كله عشرين سنة، وحروب ابن الأشعث له، وتأخير
للصلوات إلى أن استأصله الله، فنسبه ولا نحبّه، بل نبغضه في الله، فإن
ذلك من أوثق عرى الإيمان. وله حسناتٌ مغمورةٌ في بحرِ ذنوبه، وأمره
إلى الله، وله توحيدٌ في الجملة، ونظراء من ظلمة الجبابة والأمراء. (١٤٠)

تو اس سے معلوم ہوا کہ امام نافع کا بیان قراءت کے تواتر اور منقول ہونے کی وجہ سے
ذکر ہوا، نہ کہ انھوں نے مروان کی حجیت سے کوئی تمسک کیا ہے، کیونکہ مروان کو اگر آپ پہلی
شق میں ڈال کر قراءت کے سبب بچانے کی کوشش کرتے ہیں، تو دوسری جانب حجاج بن یوسف
ثقفی جیسے ظالم و جابر کو بھی اس کے ساتھ شامل کریں، اگرچہ آپ لوگ کو شاید اس میں بھی
عارف ہو، تاہم امت مسلمہ کا تواتر اور محدثین وائمہ کا جمع غیر اسے مردود مان چکا ہے اور اجماع
امت خود بھاری دلیل ہے، پس ذہبی کی اس عبارت سے ہمارے ماقبل بیان کی تائید بھی حاصل
ہوئی، کہ محض قرآن مجید کی تلاوت خوبصورتی سے ادا کرنا کمال نہیں، بلکہ اس کے ساتھ قرآن
مجید کے احکام کی فرمانبرداری بھی مطلوب ہے، جو حجاج ثقفی کی مثل آپ کے مدوح میں کم از کم

جنگِ جمل کے بعد سے وفات تک ناپید دکھائی دیتی ہے، نیز اگر یہاں کوئی فدائے مروانیت
بلاذری کی ”أنساب الأشراف“ سے یہ بات ڈھونڈ لائے کہ مروان نے خود اقرار کیا تھا کہ وہ
گناہوں سے اجتناب کرتا رہا، لہذا قراءت کے ساتھ ساتھ اُس کا یہ بیان بھی قوی ثبوت ہے:
وقال المدائني عن أشياخه: كان مروان من رجال قریش وكان من
أقرأ الناس للقرآن وكان يقول: ما أخلكتُ بالقرآن قط، أي: لم آت
الفواحش والكبائر قط. (١٤١)

ترجمہ: عروان قبیلہ قریش میں سے تھا اور وہ لوگوں میں سے بہترین قاری
قرآن بھی تھا، وہ کہا کرتا تھا: میں نے کبھی قرآن مجید (کے احکامات) کی نافرمانی
نہیں کی۔ یعنی: میں نے کبھی بے حیائی اور کبیرہ گناہ نہیں کیے۔

تو ہم کہیں گے کہ یہ بات مروان نے کہی ہے، کسی دوسرے نے مروان کے لیے نہیں
بیان کی، لہذا اپنے منہ میاں بیٹھو کی مثال چسپاں کرنے پر ہمیں مجبور نہ کریں، نیز شیخ بلاذری کی
نقل کو بغور ملاحظہ کریں، کہ آپ لوگوں نے صرف مدائنی کا نام دیکھ کر جس بات کو اچک لیا، وہ
در حقیقت ”ابو مخنف، مسلمہ بن محارب اور عوانہ“ سے مستعار ہے، دیکھیں! اسی مقام سے چند
صفحات آگے شیخ بلاذری نے ”٢٦٢/٦“ پر تصریح بھی کی ہے، چنانچہ اگر ”ابو مخنف“ آپ کو
اتنے ہی تسلیم ہیں، تو کیا ہی بات ہے، پھر ان کی کچھ دیگر مرویات بھی مانیں، تو خوب معلوم ہو
جائے کہ مروانیت کی سیاسی تاریخ کیا تھی، لہذا آپ کو بلاذری کی یہ عبارت نافع نہیں اور نہ اس
سے مروان کی فضیلت کسی طرح مؤکد اور عیاں ہو سکتی ہے۔

(۱۱) یہ قول چنیدہ کتب میں درج ہے، جس کی جھلک ہم نے بیان کر دی، تو اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس قول کی استنادی حیثیت کیا رہی ہے کہ کبار محدثین نے مروان کے ترجمے میں اسے بطور ثبوت پیش ہی نہیں کیا، حالانکہ بقول یاراں اعلیٰ پایہ کی دلیل ہے۔

(۱۲) گزشتہ بحث کے تناظر میں یہ شاذ قول صرف آپ ﷺ سے منسوب تصور کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ سند و علمی تفصیل بیان ہو چکی ہے کہ ”عبد الملک بن عمیر“ بالخصوص جائے مقال ہیں، دار قطنی، ابن حبان اور امام احمد وغیرہ نے ان پر کافی جرح بھی بیان کی ہے، لیکن اگر معترض ہنوز اسی سند پر مطمئن ہوں، تو پھر ہم مجبوراً اسی سند سے انہی قبصہ بن جابر کی ایک مزید روایت بھی پیش کرتے ہیں، تاکہ اُسے بھی دیکھ لیں، شاید آپ جیسوں کو ہضم ہو جائے، اگرچہ ہم نہ تو امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے منسوب سابق قول سے حجت پکڑتے ہیں اور نہ ہی بیان کی جانے والی روایت ہمیں قبول ہے۔

وقال عبد الملك بن عمير عن قَيْصَةَ بن جابر: ألا أخبركم عن من صحبت: صحبتُ عمر بن الخطاب فما رأيتُ أحداً أفقه في كتاب الله، ولا أحسن مدارسَ منه، وصحبتُ طلحة بن عبيد الله فما رأيتُ أحداً أعطى لجزيل عن غير مسألة منه، وصحبتُ عمرو بن العاص فما رأيتُ أحداً أنصع ظرفاً أو أتم ظرفاً منه، وصحبتُ معاوية فما رأيتُ أحداً أكثر حلماً، ولا أبعد أناةً منه، وصحبتُ زياداً فما رأيتُ أحداً أكرم جليساً، ولا أخصب رفيقاً منه،

وصحبتُ المغيرة بن شعبة، فلو أنَّ مدينة لها أبوابٌ، لا يخرج من كلِّ باب منها إلا بالمكر، لخرج من أبوابها كلُّها. (۱۴۲)

خط کشیدہ عبارت اہل علم ملاحظہ کریں، تاہم بوجہ عبارت کا ترجمہ پیش نہیں کیا جا رہا کہ مبتدی کے لیے مفید نہیں، بہر طور آل مروان کا بے جادفاع کرنے والوں کے ذمے اس بات کا ثبوت لازم ہے کہ وہ ”قبصہ بن جابر“ کے علاوہ کسی مضبوط سند سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے سابق بیان کردہ قول کا شاہد لائیں، کیونکہ دوسروں سے تو آپ اعلیٰ مراتب کے حامل دلائل کا مطالبہ کرتے ہیں اور اپنی باری آنے پر شاذ اقوال بھی حجت بنا لیتے ہیں۔

معاویہ رضی اللہ عنہ سے منسوب شاذ قول اور اس کے مندرجات کا جائزہ

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے منسوب قول میں چند شقیں بیان ہوئیں، جو بعض کے یہاں ایک اور بعض کے یہاں تین ہیں، پس ان کا اجمالی جائزہ درج ذیل ہے:

قرآن مجید کا قاری

ہمیں اس بات کو قبول کرنے میں کوئی تردد نہیں، کہ بحیثیت مسلمان اگر اس میں یہ صفت پائی جاتی تھی، تو یہ اچھی بات ہے اور اس میں کوئی اچنبہ کی بات نہیں، تاہم صرف اس کی بنیاد پر مجموعی عدل و توثیق منتحق نہیں ہو سکتی۔ کما حقناہ سابقاً فتدبر۔

دین کا نقبہ

یہ دوسری شق ایسی ہے، جس پر آج تک کوئی حتمی نظیر قائم نہیں کی جاسکی، اور نہ ہی اس کے ثبوت میں دلائل میسر ہیں، چنانچہ ”موطأ امام مالک اور مصنف عبد الرزاق“ وغیرہ کتب میں اس کے جوچندہ فیصلے منقول ہیں، اُن کی وجہ سے فقہت ہرگز متحقق نہیں ہوتی، کیونکہ وہ حکمران اور امیر مدینہ رہا، اسی لیے اُس زمانے میں اس کے صادر و نافذ کردہ فیصلے معروف ہوئے اور حکمرانوں کی باتیں ویسے بھی مشہور ہو جاتی ہیں، پس اس کے جو فیصلے صحابہ کرام کی رائے کے موافق اور شریعت کے مطابق تھے، رِوَاۃ نے انھیں اپنی مرویات میں بیان کر دیا اور جن اُمور میں انھیں اختلاف تھا، اُسے بھی روایات میں ذکر کیا گیا ہے، مثلاً نماز عید کا خطبہ، سب و شتم، فحش گو اور نااہل حکمران وغیرہ، لہذا صرف چند مطابق شرع فیصلوں کی بنیاد پر فقہت جیسے عظیم اور محنت طلب منصب کا تحقق ہرگز ممکن اور معقول نہیں، اس پر کچھ کلام آئندہ صفحات میں بھی آ رہا ہے۔

حدود شریعت کا پاسدار

اس عنوان پر کتاب ہذا کے مباحث کافی ہیں، ہمیں مزید دلائل پیش کرنے کی حاجت نہیں، کہ اُس نے جنگِ جمل سے لے کر واقعہ حرۃ اور عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما کے خلاف خُروج تک حدود شریعت کی کس طرح اور کتنی پاسداری کی ہے، پس اگر ایسے میں عروان کے متعلق معاویہ رضی اللہ عنہ سے منسوب قول سامنے رکھتے ہوئے اُن اُمور کا جائزہ لیا جائے، تو حقیقت عیاں ہو جائے گی، لیکن بایں ہمہ ہم پھر عرض گزار ہیں، کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کا یہ قول بر بنائے ثبوت بھی عارضی اور جُزوی معاملات سے متعلق ہوگا، اس کا دائمی ہونا دلائل سے متصادم اور حقائق کے برخلاف

ہے، لہذا بعد کے معاملات اور وقائع نے یہ بات اُجاگر کر کے رکھ دی، کہ عروان کے حق میں یہ بات کسی طور بھی دُرست نہیں۔

اور یہ بات بھی قابلِ توجہ ہے کہ معاویہ رضی اللہ عنہ نے ۵۹/۶۰ھ میں وصال کیا تھا، چنانچہ اگر عروان کے حق میں اس قول کے صدور کا زمانی وقت آخری سال تک بھی فرض کر لیں، تو پھر بھی اس کے بعد عروان قریباً پانچ سال زندہ رہا، اور ۶۵ھ کے قریب فوت ہوا، تو ان پانچ سالوں میں واقع ہونے والے اُمور لازماً معاویہ رضی اللہ عنہ کے پیش نظر نہیں تھے، چنانچہ بعد کے قبیح اُمور جمیع محدثین وائمہ کے نزدیک عروان کے لیے متحقق ہونے کی صورت میں اس جُزوی قول کی مبینہ فضیلت کا بیان از خود مر تفع ہو جاتا ہے۔

الغرض خدا کی پناہ! ایک شخص کو بچانے کے لیے کیا کیا جتن ہو رہے ہیں، ضعیف، منقطع بلکہ موضوع جو مل رہا ہے، سب حجتِ قاطعہ بنا کر پیش کرتے جا رہے ہیں، اور مروانیت کی اندھی محبت میں مستغرق ہو کر علم و انصاف کا سر بازار خون بہایا جا رہا ہے، پس ہاشمی صاحب! جن اقوال پر آپ نے عمارت تعمیر کر رکھی، بلکہ انھیں اپنی کتاب کے ”انتساب“ کے تحت سینہ تان کر پیش کیا تھا، تو ہم نے اس کی بنیادیں ہلا دی ہیں، لہذا اب ان اقوال کو آپ حجت تو دور کی بات، اگر حق و دیانت کی رَمَق بھی باقی ہو، تو کبھی تائید میں بھی پیش نہیں کر سکتے، البتہ ”جبر و تحکم“ اور ”میں نہ مانوں“ کا معاملہ دَرِ پیش ہو، یا دِل میں آلِ مروان کی محبت نے قبول حق میں رکاوٹ ڈالی رکھی ہو، تو پھر ہم کچھ نہیں کر سکتے اور اس معاملے میں صرف ہدایت و توفیق میسر آنے کی دُعا ہی کر سکتے ہیں۔

لہذا امرام الکلام یہ نکلا کہ آپ کے پیش کردہ مقامات کی سند ضعیف سے خالی نہیں، اور پیش کردہ مقامات کا اضافہ ہماری طرف سے ہے، کیونکہ آپ کے یہاں جن کتب کا حوالہ (مثلاً ص ۵۵۷) درج ہے، تو وہاں ہماری یادداشت کے مطابق یہ قول بلا سند ہی ذکر ہوا، یہ تو ہم نے

مروانیت پر احسان کرتے ہوئے آسانید کی کھوج کر ڈالی، بلکہ وقت لگا کر اس کے رجال کی توثیق و تائید میں دیانت داری کے ساتھ حقائق اُجاگر کیے، نیز بدرجہا اعلیٰ مصادر کے حوالہ جات بھی بیان کر دیے ہیں، کہ ہمارے دل میں چور نہیں اور نہ ہمیں حق قبول کرنے میں کسی قسم کا تردد ہے، پس ہم آپ کی طرح نہ تو آدھی عبارات نقل کرنے کے عادی ہیں اور نہ ہی مَن پسند نتائج نکال کر عربی سے نابلد عوام کو دھوکہ دے کر اپنی آخرت تباہ و برباد کرنے کے خواہاں ہیں۔

لہذا ہم فراخ دلی سے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے منسوب قول کو اس کی علمی و استنادی حیثیت کے مطابق تسلیم کرنے کے ساتھ دلائل کے پیش نظر ”شاذ“ قرار دیتے ہیں، نیز جب تک اس کی حمایت و توثیق میں کوئی قوی شاہد معلوم نہ ہو، اہل علم کے یہاں اسے ہرگز ”صحیح“ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ لیجئے! ہمیں اس کی قول کی علمی حیثیت قبول کرنے میں کوئی مانع اور پسپائی محسوس نہیں ہوئی، کاش! آپ لوگ بھی اتنی علمی وسعت رکھیں، تو معاملات میں علم و انصاف کی راہیں استوار ہو سکتی ہیں، لیکن اگر عناد ہو، تو پھر قبول حق کے راستوں پر چلنا مشکل رہتا ہے۔

مروان کے سبب سیدنا عثمان غنی رضی اللہ عنہ پر الزام

مروان کے کاتب عثمان ہونے پر لوگوں کو شدید اختلاف رہا، اسی لیے انھوں نے اس معاملے میں واضح انکار بھی کیا تھا، چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر جو بعض الزامات لگے، وہ دراصل اسی مروان کی کارستانی تھے، کیونکہ اس نے قرابت کا فائدہ اٹھاتے ہوئے بہت سے بُرے کام سرانجام دیے اور الزام آپ رضی اللہ عنہ کی طرف متوجہ ہوا، اس حوالے سے تاریخ کی معتمد کتب میں خلافت عثمان رضی اللہ عنہ کے ضمن میں کافی تفصیلات موجود ہیں، لیکن انھیں طوالت اور موضوع سے زیادہ مناسبت نہ رکھنے کی وجہ سے یہاں ذکر نہیں کیا جا رہا، البتہ صرف ایک معتمد کتاب کے مختصر بیان پر اکتفا کیا جا رہا ہے، چنانچہ امام ابن سعد ”الطبقات الکبیر، (۷/ ۴۰)“ میں لکھتے ہیں:

ویرون أن كثيراً مما ينسب إلى عثمان، لم يأمر به، وأن ذلك عن رأي مروان دون عثمان.

ترجمہ: اور وہ لوگ آگاہ تھے کہ بہت سے معاملات جو عثمان رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کیے گئے ہیں، آپ نے اُن کا حکم ہی صادر نہیں کیا، بلکہ یہ تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بجائے مروان کی رائے سے انجام پذیر ہوئے تھے۔

حافظ عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ کا مروان کی فقاہت کا بیان؟

ابھی تک تو ہم حافظ ابن حجر عسقلانی کی اس جہت پر کلام کرتے آئے تھے کہ انھوں نے دُفاع بخاری میں مروان پر کچھ گفتگو کی، اور شاید یہ اُن کی علمی مجبوری تھی، لیکن ہمیں اُس لمحے شدید حیرت ہوئی کہ جب انھوں نے اس اقدام سے حد درجہ تجاوز کیا اور اس کی فقاہت کو بیان کر بیٹھے، اگرچہ انھوں نے یہ بات دیگر شخصیات کے حوالے سے ذکر کی ہے، تاہم انھوں نے خود اس پر کوئی نقد و جرح نہیں کی، بایں وجہ معاملے میں ان کے رُحجان پر اشارہ میسر آتا ہے۔

اللہ تعالیٰ عز و جل عسقلانی کے درجات بلند کرے کہ انھوں نے واقعی قرآن و حدیث کی بہت خدمت کی، اور رہتی دنیا تک اُن کے نقوش سے استفادہ کیا جاتا رہے گا، لیکن بایں ہمہ انسانی جبلت میں خطا کا عنصر موجود ہے اور مروان کے بارے میں لکھتے ہوئے اُن کے قلم سے ایسی متعدد باتیں سرزد ہو گئی، جو نہیں ہونی چاہیے تھیں، بہر کیف ہم نے جہاں بھی اُن سے اختلاف کیا، اُس میں ادب و احترام کو ملحوظ رکھا ہے، لیکن محبت نبوی، اہل بیت کی عقیدت اور علمی تقاضوں کے سامنے ہم مجبور ہیں، پس اگر ہمیں ائمہ اور اُن میں سے کسی کا انتخاب کرنا پڑے، تو ہم لازماً دامن رسالت و اہل بیت نیز علمی تقاضوں کی پاسداری کی جانب ہی سبقت کریں گے کہ دنیا و آخرت میں نجات کا حقیقی سرمایہ انہی کے دم قدم سے وابستہ ہے۔

شیخ عسقلانی نے ”الإصابة في تمييز الصحابة“ (۳۹۰ / ۱۰، طبعة هجر) میں اسے ”وكان يُعَدُّ في الفقهاء“ لکھا ہے، حالانکہ فقہت تو دور کی بات اس کے قریب سے اخلاقیات تک بھی نہیں گزریں، پس ہمیں حیرت ہے کہ حافظ عسقلانی جیسی شخصیت نے یہ جملہ کیسے لکھ دیا؟ بہر حال حافظ کا یہ بیان خواہ ان کا اپنا موقف ہو، یا پھر سابق ائمہ میں سے کسی اور شخصیت کا؛ دونوں صورتوں میں واضح اور قوی دلیل کا محتاج ہے، چنانچہ صرف حافظ کا انھیں اس زمرے میں بیان کر دینا کافی نہیں، البتہ ہمارے نزدیک اس کی قابل توجہ تاویل یہ ہے کہ جس مقام پر انھوں نے یہ جملہ ذکر کیا ہے، اُس سے قبل وہ فقہائے مدینہ کے اس سے روایت کرنے کا ذکر کر رہے ہیں، تو ممکن ہے کہ عبارت کے اندارج میں انھیں سہو، یا پھر ناقصین وضبط کرنے والوں کو اشتباہ لاحق ہوا، اور انھوں نے فقہائے مدینہ کے وضاحتی بیان کو عروان سے منسوب کر دیا، اسی لیے غور و فکر کے پیش نظر حافظ عسقلانی کی مکمل عبارت پیش کی جا رہی ہے:

وروی عنه من التابعین: ابنه عبد الملك، وعلي بن الحسين، وعروة بن الزبير، وسعيد بن المسيب، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة وغيرهم؛ وكان يُعَدُّ في الفقهاء.

اور اگر یہ عبارت بالفرض شیخ عسقلانی کا اپنا موقف ہو، بایں طور کہ وہ اس سے عروان کی فقہت بیان کرنا چاہتے تھے، تو پھر یہ اُن کی سنگین خطا ہے، کیونکہ اس جیسے کی فقہت تو ایک طرف اہل اسلام اس کی طرف متوجہ ہونا بھی پسند نہیں کرتے اور یہی وجہ ہے کہ چودہ سو سال میں کچھ افراد نے ہی اُمت کو عروان جیسے ظالم و شقی کی فقہت کے بارے میں آگہی فراہم کی، ورنہ اُمت کو تو آج تک معلوم ہی نہیں تھا کہ ایسا عظیم فقیہ لبادہ حکمرانی میں جلوہ گر رہا اور اُمت اپنے ابتدائی وارتقائی دور میں اس کی فقہت سے فیض یاب بھی نہ ہو سکی؟ نیز یہاں تو عروان کی

توثیق کے ہی لالے پڑے ہوئے ہیں، کہ یہ نئی خبر سنا دی گئی، اور طرفہ یہ کہ اس پر کوئی نقد بھی نہیں، اسے کہتے ہیں: ”ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ“ (سورة النور ۲۴: الآية ۴۰)۔

نیز یہاں پھر واضح اور مؤکد رہے کہ سابق عبارت سے حافظ عسقلانی کا اپنا موقف ہونا قطعی طور پر آشکار نہیں، ہم نے محض ان کے اسے ذکر اور پھر نقد نہ کرنے کی وجہ سے احتمالی شق بیان کی ہے اور دونوں صورت میں مختصر وضاحت کر دی ہے، چنانچہ اگر کوئی عسقلانی کو حتمی طور پر اسی موقف کا حامی سمجھتا ہو، تو اُس پر لازم ہو گا کہ شیخ عسقلانی کی کسی دوسری اور واضح عبارت سے صاف تصریح لائے کہ انھوں نے عروان کو ”وكان يُعَدُّ في الفقهاء“ کے بجائے مثلاً ”وكان من الفقهاء“ وغیرہ بیان کیا ہو، فتدبر۔

شیخ ابن تغری بردی کا عروان کی فقہت پر تردیدی تبصرہ

انھوں نے ”مُورد اللطافة في مَنْ ولي السلطنة والخلافة“ (۷۷ / ۱) میں عروان کا تذکرہ لکھتے ہوئے پہلے اس کی مبیئہ فقہت کا ذکر کیا اور پھر اس کی حقیقت کو بھی واضح کر دیا ہے، چونکہ یہ مقام لائق مطالعہ ہے کہ متاخرین کے نزدیک بھی اس کی کیا حیثیت رہی، اسی لیے یہ عبارت بھی ملاحظہ ہو:

وكان مروان فقيهاً، عالماً، أديباً، كاتباً لِعُثمان بن عفان. قلتُ: وكان هو من أعظم الأسباب في زوال دولة عثمان رضي الله عنه.

ترجمہ: اور مروان فقیہ، عالم، ادیب اور عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کا کاتب تھا۔ میں (ابن تغری بردی) کہتا ہوں: یہ (عروان) اُن بڑے اسباب میں سے ایک تھا؛ جس کی وجہ سے عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کی خلافت کا زوال ہوا۔

اور اسی طرح کا کلام ما قبل ابن کثیر سے بھی درج ہو چکا، نیز ایسا ہی شیخ دیار بکری کی ”تاریخ الخميس، (۲/ ۳۰۷)“ میں بھی ہے، جو شاید انہی مقامات سے مستعار ہے، الغرض اس بارے میں کافی کچھ پیش کیا جاسکتا ہے کہ ماشاء اللہ اس کی میثۃ فقاہت کا عظیم درجہ کتنا پست اور علمی مقام کتنا فروتر تھا، لیکن فی الحال ہم اس بیان سے اپنی کتاب مزید ملوث نہیں کرنا چاہتے، اس بارے میں ”موطأ امام مالک“ اور دیگر متون میں موجود کتاب الطلاق، کتاب الحدود اور کتاب القضاء وغیرہ میں اس کی مرویات کو ملاحظہ کیا جاسکتا ہے، جس میں بنیادی امور سے اس کی لاعلمی وعدم رُسوخ کا واضح بیان موجود ہے، چنانچہ کہاں فقاہت کا حقیقی و عظیم منصب، اور کہاں اس کی عقل نارسا، ولا حول ولا قوة الا باللہ۔

قاضی ابن العربی کا مروان کی حمایت میں اعتدال سے تجاوز

سابق علمائے کرام میں سے قاضی محمد بن عبد اللہ المعروف ابو بکر بن العربی مالکی، متوفی ۵۴۳ھ ہوئے ہیں، جن کی کتب میں ”العواصم من القواصم . عارضة الأخوذی بشرح الترمذی“ مشہور ہیں، اول الذکر اپنے کئی مندرجات کے ساتھ قابلِ نقد ہے، پس اسی میں انھوں نے خلافت عثمان رضی اللہ عنہ کی بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

مروان رجل عدل من كبار الأمة عند الصحابة والتابعين وفقهاء المسلمين. أما الصحابة؛ فإن سهل بن سعد الساعدي روى عنه. وأما التابعون؛ فأصحابه في السنن، وإن جازهم باسم الصحبة في أحد القولين. وأما فقهاء الأمصار فكلهم على تعظيمه واعتبار

خلافته، والتلفت إلى فتواه، والإنقياد إلى روايته، وأما الشفهاء من المؤرخين والأدباء؛ فيقولون على أقدارهم. (۱۴۳)

ترجمہ: صحابہ، تابعین اور فقہائے اسلام کے نزدیک مروان عادل اور اُمت کی بڑی شخصیات میں سے ایک تھا، چنانچہ جہاں تک صحابہ کی بات ہے؛ پس سہل بن سعد ساعدی رضی اللہ عنہ نے اُس سے روایت کی ہے اور جہاں تک تابعین کی بات ہے؛ پس وہ تو اس کے ہم عمر تھے اور اگرچہ ایک قول کے مطابق تو اس پر صحابیت کا اطلاق بھی جائز ہے اور جہاں تک فقہائے کرام کی بات ہے؛ پس وہ سب ہی اس کی تعظیم کرتے، اس کی خلافت کو درست جانتے، اس کے فتاویٰ کی طرف متوجہ ہوتے اور اس کی روایات پر اعتماد کرتے ہیں، اور جہاں تک مؤرخین اور ادیبوں میں سے بیوقوف لوگوں کی بات ہے؛ پس وہ اپنے ظرف کے مطابق باتیں کرتے ہیں۔

اس عبارت میں موصوف نے عدالت و توثیق کے اعلیٰ مراتب مروان کے لیے بیان کرنے کی ناکام کوشش کی، پس انھوں نے صرف بیان ہی کیا ہے، کوئی دلیل دامن تحریر کے سپرد نہیں کی ہے، لہذا ہماری سابق ابحاث اور بالخصوص عسقلانی کی عبارات کا محاکمہ ان کی مذکورہ عبارت کی تردید میں کافی ہے، اسی لیے مزید کلام کی حاجت نہیں۔

نیز سابق مباحث میں بخوبی ملاحظہ کیا جاسکتا ہے کہ مروان کی مذمت بیان کرنے والے مثلاً صحابہ کرام میں سے حضرت علی، سیدہ عائشہ، ابو ایوب انصاری، اُسامہ بن زید، حسنین

کریمین، جبکہ محدثین میں سے امام ابن حبان، دارقطنی، ابو بکر اسماعیلی، شمس الدین ذہبی اور مؤرخین میں سے ابن جوزی، ابن اثیر جزری، جلال الدین سیوطی وغیرہ کس مرتبے کے حامل ہیں، نیز ان کے علاوہ بھی کئی ائمہ و فقہاء کے بیانات ماقبل درج ہو چکے ہیں، چنانچہ شیخ ابن العربی مالکی کس کس پر اپنی بلاد لیل گفتگو کے تیر چلائیں گے، اس کا اندازہ قارئین خود لگا سکتے ہیں۔

اور ویسے بھی بنو اُمیہ کی علو آمیز محبت میں ملوث ان کی یہ کتاب ہمارے لیے ابتدا ہی سے عدم توجہی کا سبب رہی ہے کہ انھوں نے اس بارے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی، حقائق سے چشم پوشی اور اعراض گویا کتاب کا شعار ہے، اسی لیے بغیر دلیل کے داغے ہوئے ایسے بیان میں نہ تو کوئی علمی وزن موجود ہے کہ اسے لائق توجہ گردانا جائے اور نہ ہی اسے ہم چنداں معتبر گردانتے ہیں، البتہ علمی تقاضوں کے پیش نظر ان کی عبارت لکھ دی گئی، تاکہ معترض کو انگشت نمائی کی گنجائش نہ رہے، کہ کہیں ہم نے حقائق چھپا لیے ہیں، یا پھر قاضی ابن العربی کی عبارت ایسی تھی، جس سے ان کے زعم میں صحابہ و تابعین حتیٰ کہ جمہور محدثین و ائمہ کی بیان کردہ مروان پر جرح متزلزل ہو جانی تھی، تو لیجئے محترم! ان کی عبارت نقل ہو چکی، لیکن اس سے بھی آپ کو کوئی فائدہ نہیں ہو گا کہ میدان علم میں اس رائے کی حیثیت تار عنکبوت سے بھی کمزور ہے اور یہ بات ایک مبتدی قاری پر بھی مخفی نہیں، لہذا اکابر صحابہ و تابعین اور ممتاز محدثین و ائمہ کی جرح مفسر کے پیش نظر قاضی ابن العربی کی صدیوں بعد بے دلیل اور جانبدارانہ بات کی بھلا کیا حیثیت ہے؟ اگر ایسی ہی بلا سند باتوں پر مروان کی توثیق اور مجموعی تعدیل کے محلات تعمیر کر کے فخر کیے بیٹھے ہیں، تو پھر آپ کو ہی مبارک ہو۔ چنانچہ بقول شاعر سعد اللہ شاہ:

ایسے لگتا ہے کہ کمزور بہت ہے تو بھی

جیت کر جشن منانے کی ضرورت کیا تھی؟

بحث سادس

مروان کو زین العابدین رضی اللہ عنہ کے مشائخ میں شمار کرنے کا تحقیقی جائزہ

بلاشبہ جس بھی امام نے زین العابدین رضی اللہ عنہ کا تذکرہ لکھا، یا پھر مروان کا ترجمہ تحریر کیا، تو قریباً سب ہی نے اس بات کو بیان کیا ہے کہ علی بن حسین رضی اللہ عنہما نے مروان سے روایات میں استفادہ کیا اور اس مناسبت سے وہ آپ رضی اللہ عنہ کے شیوخ میں شمار ہوتا ہے ^(۱۴۳)۔ لیکن ہمیں یہ بات حقائق و شواہد کی روشنی میں کسی طرح بھی مؤکد معلوم نہیں ہوتی، کیونکہ اس بارے میں جتنے دلائل موجود ہیں، اُن پر غور کرنے کے بعد یہ واضح ہے کہ آپ رضی اللہ عنہ نے کبھی مروان بن حکم سے احادیث نبویہ کے بارے میں قطعاً کوئی استفادہ نہیں کیا تھا، البتہ اُس سے جو روایات صحاح و سنن میں آپ رضی اللہ عنہ کی سند سے مروی ہیں، اُن کی تکرار کو حذف کرنے کے بعد حاصل ہونے والی عبارات کو ہم بعینہ ذیل میں پیش کر رہے ہیں، قارئین اس معاملے میں غور فرمائیں کہ امام زین العابدین رضی اللہ عنہ نے اُس سے کون سی روایات لیں، اور اُن کی حیثیت کیا تھی؟

نیز ہماری اس بحث کا دائرہ کار مصادر و متون کے تناظر میں ہے، چنانچہ ہم نے قریباً ۳۵ کتب حدیث اور اس کے علاوہ بیسیوں تراجم رجال و تاریخ کی کتب میں تلاش کیا ہے، لیکن ہمیں اس معاملے میں مندرجہ ذیل دو روایات ہی مکرراً معلوم ہو سکیں، لہذا اگر بالفرض کسی کتاب میں کوئی پوشیدہ امر موجود ہو، تو وہ ہمارے مطالعے اور تلاش کی دسترس میں نہیں آسکا، البتہ اگر قارئین کو اس بارے میں کوئی صریح و مضبوط روایت میسر آئے، تو ہم اُسے قبول کرتے ہوئے اپنے موقف پر نظر ثانی کے لیے تیار ہیں، لیکن ان شاء اللہ قوی اُمید بلکہ یقین ہے کہ ایسا ممکن نہیں ہوگا، واللہ اعلم۔

۱۴۳۔ رجال عروة بن الزبير وجماعة من التابعين وغيرهم، للإمام مسلم، طبع في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، بتحقيق الأستاذة سكتينة الشهابي، السنة ۱۳۹۹ھ/ ۱۹۷۹ء، المجلد ۵۴، الجزء الأول، الصفحة ۱۲۲- ۱۲۰. سير أعلام النبلاء، للذهبي، ۴/ ۳۸۷، رقم الترجمة ۱۵۷. تهذيب الكمال، للمزي، ۲۰/ ۳۸۳، رقم الترجمة ۴۰۵۰. وغيرها.

بہر کیف آپ رضی اللہ عنہ نے مروان سے صرف حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے حوالے سے ایک معاملے کے بارے میں اُس کا ذاتی مشاہدہ نقل کیا، چنانچہ ”صحيح البخاري“ میں زین العابدین رضی اللہ عنہ کی سند سے اُس کی روایت یوں منقول ہے:

حدثنا محمد بن بشار: حدثنا غندر: حدثنا شعبة، عن الحكم، عن علي بن حسين، عن مروان بن الحكم قال: شهدت عثماناً وعليّاً رضي الله عنهما، وعثمان ينهى عن المِثْعة، وأن يُجمعَ بينهما، فلما رأى عليّ أهلَهما: لبيك بعُمرةٍ وحجّةٍ، قال: ما كنتُ لأدعَ سُنّةَ النبيّ صلّى الله عليه وسلّمَ لقولٍ أحدٍ. ^(۱۴۵)

ترجمہ: مروان بن حکم نے کہا: میں نے عثمان و علی رضی اللہ عنہما کو دیکھا ہے اور عثمان رضی اللہ عنہ تمنع (یعنی حج و عمرہ) دونوں کو جمع کرنے سے منع کرتے تھے، پس جب علی رضی اللہ عنہ نے یہ معاملہ دیکھا، تو دونوں کے لیے احرام باندھتے ہوئے کہا: میں حج و عمرہ کے لیے حاضر ہوں، نیز انھوں نے فرمایا: میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کو کسی شخص کے کہنے کی وجہ سے نہیں چھوڑ سکتا۔

اس روایت پر غور کر لیں، کہ زین العابدین رضی اللہ عنہ نے بھلا ایسا کون سا خزانہ مروان سے اخذ کیا ہے، جس کی وجہ سے مروان کو توثیق کے اعلیٰ درجوں پر فائز کیا گیا؟ کہ یہ روایت تو ایک مشاہدے پر دلالت کر رہی ہے، چنانچہ محض اس کی بنیاد پر مروان کو مشائخ میں شمار کرنا قابل غور اور لائق تعجب ہے۔

زین العابدین ؑ کی مروان سے دوسری روایت بھی نبی کریم ﷺ کا فرمان نہیں، بلکہ خود مروان کا مشاہداتی امر ہی تھا، جسے لامحالہ اُسی سے نقل کیا جانا تھا، چنانچہ امام بیہقی نے ”السنن الکبریٰ“ میں ذکر کیا ہے:

في ما أجاز لي أبو عبد الله الحافظ روايته عنه، ثنا أبو العباس، ثنا الربيع، أنبأ الشافعي، وأظنه عن إبراهيم بن محمد، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده؛ علي بن الحسين قال: دخلت على مروان بن الحكم فقال: مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَكْرَمَ غَلَبَةً مِنْ أَبِيكَ، مَا هُوَ إِلَّا أَنْ وَلَّيْنَا يَوْمَ الْجَمَلِ فَنَادَى مُنَادِيهِ: لَا يُقْتَلُ مُدْبِرٌ، وَلَا يُدْفَفُ عَلَى جَرِيحٍ. (۱۷۶)

ترجمہ: علی بن حسین ؑ کہتے ہیں: میں مروان بن حکم کے پاس گیا، تو اُس نے کہا: میں نے تمہارے باپ (مراد علی مرتضیٰ ؑ ہیں) سے زیادہ کسی کو غلبہ پانے کے باوجود کرم کرنے والا نہیں دیکھا ہے، چنانچہ انھوں نے جنگِ جمل کے دن ہمارے پھرنے کے بعد اعلان کرایا: کسی کو ٹٹنے والے کو قتل نہ کیا جائے اور نہ ہی کسی زخمی کو مارا جائے۔

اس روایت پر بھی غور کیا جاسکتا ہے کہ زین العابدین ؑ نے اُس سے کون سی بات روایت کی؟ اب اگر صرف کسی کے مشاہدے کو اُن کر نقل کر دینے سے ہی شیوخیت کا رشتہ اُستوار ہو جائے، تو پھر اللہ تعالیٰ ﷻ کلامِ لہرِ رحم فرمائے، کہ بایں صورت تو ہر کوئی کسی نہ کسی سے شنیدہ امر کو آگے بیان کر رہا ہوتا ہے، اب چاہیے کہ سب کو ہی آساندہ کے کھاتے میں ڈال دیا جائے۔

زین العابدین ؑ کے مشائخ میں مروان بن حکم یا مروان بن حارث؟

بیشتر ائمہ نے زین العابدین ؑ کے مشائخ میں مروان بن حکم کا نام درج کیا، لیکن شیخ ابونصر احمد کلاباذی، متوفی ۳۹۸ھ نے ”رجال صحيح البخاري، (الصفحة ۵۲۷، الرقم ۸۱۷)“ میں صریحاً زین العابدین ؑ کے مشائخ میں ”مروان بن حارث“ کا نام درج کیا ہے اور ان کی کتاب میں مروان بن حکم کا ذکر سرے سے موجود نہیں، پس اس سے گمان ہوتا ہے کہ نام کے اشتباہ کے سبب شاید محدثین کے یہاں اندارج میں سہو واقع ہوا ہے، اگرچہ ہمیں اس دوسرے فرد کے بارے میں کوئی صراحت و تائید میسر نہیں آسکی اور نہ ہی ان کا تذکرہ رجال کی کتب میں تاحال معلوم ہو سکا ہے۔

نیز تابعین کے طبقے میں ”مروان بن حارث“ نامی کسی شخص کی تعیین بھی نہیں ہو سکی، البتہ رجال کے چھٹے طبقے میں ایک راوی ”عبد الملک بن مروان بن حارث بن ابی ذباب دوسی مدنی“ ہیں، جنھوں نے صغار تابعین کا دور پایا اور ان سے امام نسائی نے روایت بھی لی ہے، تو ان کے والد ”مروان بن حارث“ مراد ہو سکتے ہیں، کیونکہ بایں صورت اُن کا زمانہ کبار تابعین سے تعلق رکھتا ہے، لیکن اس بارے میں علی التبعین کچھ بیان کرنا ممکن نہیں، کہ علمی انتساب کے لیے اُس فرد کا متعین ہونا ضروری ہے، لیکن ہمیں مروان بن حارث کے بارے میں کچھ معلوم نہیں، اور نہ ہی کبار ائمہ کی کتب میں ان کی کوئی روایات دکھائی دیں، تو ایسے میں مجہولیت کی بنیاد پر کماحقہ انتساب متحقق نہیں ہوتا۔

الغرض امام بخاری کے رجال پر اُن کے صرف ایک صدی بعد لکھنے والے ممتاز محدث کے نقل کرنے میں بھی ضرور کوئی دلیل پوشیدہ ہوگی، لہذا ممکن ہے کہ بعد والوں کو اشتباہ لاحق ہوئے ہوں، یا پھر خود انھیں ہی تعیین میں سہوا ہوا، واللہ اعلم۔

زین العابدین رضی اللہ عنہ سے مروان اینڈ کمپنی کی محبت؟

مروان بن حکم اور اس کی ذریت و آل میں وفاداری نام کی چیز دور تک نہیں تھی، چنانچہ انھیں جب بھی موقع ملا، انھوں نے اپنا رنگ دکھایا ہے اور اس بارے میں اُموی تاریخ بطور ثبوت موجود ہے، لہذا اُن سے محبت و اُمن کی داستانیں منسوب کرنا نہایت عبث سے بات لگتی ہے۔ اس حوالے سے بعض لوگ ابن شہاب زہری کے ایک بیان سے دھوکہ دیتے پھرتے ہیں، کہ دیکھیں جناب! زہری کے نزدیک تو زین العابدین رضی اللہ عنہ مروان اور اس کی آل کے یہاں محبوب رہے، لیکن بعد والے انھیں مطعون کر رہے ہیں، تو اس بارے میں ہمارے کچھ کہنے سے قبل ذرا اُن کا قول بھی دیکھ لیا جائے:

قال: أخبرت عن شعيب بن أبي حمزة (حمزة) قال: كان الزُّهري إذا ذكر علي بن حسين قال: كان أقصد أهل بيته، وأحسنهم طاعة، وأحبهم إلى مروان بن الحكم وعبد الملك بن مروان. (۱۷۷)

ترجمہ: ابن سعد کہتے ہیں کہ انھیں شعیب بن ابی حمزہ نے خبر دی ہے کہ زہری جب علی بن حسین رضی اللہ عنہما کا تذکرہ کرتے، تو کہا کرتے: یہ اہل بیت میں سے نہایت معتدل مزاج اور اُن کے بہترین نیکوکاروں میں سے تھے، نیز یہ مروان بن حکم اور عبد الملک بن مروان کے یہاں بھی محبوب تھے۔

لہذا اب قول کے بارے میں عرض ہے کہ۔۔

اولاً: ابن شہاب زہری نے اس قول میں کسی بھی طرح مروان اور اس کی ذریت کی کوئی تعریف نہیں کی، بلکہ وہ تو زین العابدین رضی اللہ عنہ کی خوبی بیان کر رہے ہیں، پس اس سے یہ نتیجہ کہاں برآمد ہوتا ہے کہ وہ آل مروان کو محبت کی سند دے رہے ہیں؟

ثانیاً: مروان نے جب زین العابدین رضی اللہ عنہ کے دادا جان علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے وفا نہیں کی، حالانکہ انہی کے سبب جنگ میں اس کی جاں بخشی ہوئی، پھر اس نے آپ رضی اللہ عنہ کے چچا جان حسن رضی اللہ عنہ کے ساتھ زندگی بھر اور بالخصوص وصال کے بعد تدفین کے معاملے میں جو سلوک کیا، وہ بھی مروان کی محبت کا پردہ چاک کرنے والا ہے، کما مر سابقاً، اور اسی طرح حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے حوالے سے اس کا طرز عمل ابھی تک صفحات تاریخ پر آویزاں ہے، حالانکہ انہی دونوں کی سفارش سے جنگ جمل میں اس کی جاں بخشی ہوئی، جیسا کہ ہاشمی صاحب سمیت آل مروان کے گرویدگان کا موقف ہے اور ان میں سے کچھ اُمور ما قبل احداث کے ضمن میں بھی متعدد مرتبہ بیان ہو چکے ہیں، اور پھر اہل مدینہ پر واقعہ حرہ میں ظلم و ستم کے پہاڑ تورنے والوں کی معاونت کرنے والا بھی یہی مروان ہی تھا، جیسا کہ تاریخی ذخائر کی متعدد نصوص اس پر صریح گواہ ہیں، لہذا ان باتوں کے پیش نظر بھلا اس سے اُمید بھی کیسے کی جاسکتی ہے کہ وہ عہد وفا اور محبت کی پاسداری کی الف ب سے بھی آشنا ہو گا، چنانچہ زین العابدین رضی اللہ عنہ کے حوالے سے محبوبیت کی جو بات بیان ہوئی، اُس میں مروان اور اس کی ذریت کا کوئی کردار نہیں، بلکہ یہ تو زین العابدین رضی اللہ عنہ کی اعلیٰ ظرفی اور اخلاقی بلندی تھی کہ لوگ آپ رضی اللہ عنہ کی طرف متوجہ ہوتے تھے، یا پھر اس محبت کا سبب وہ واقعہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ رضی اللہ عنہ نے مروان اور اس کے اہل خانہ کو واقعہ حرہ کے وقت پناہ دی تھی، جس کی تفصیل ہماری کتاب ”امام زین العابدین“ میں درج ہو چکی۔

ابن شہاب زہری کے مذکورہ قول سے مغالطہ آفرینی

آل مروان کی اندھی محبت میں غرق اور حقائق کو چھپانے والے بعض مؤلفین نے جب زہری کا مذکورہ بالا قول سپرد قریطاس کیا، تو ایسے سیاق و سباق میں ترجمہ پیش کیا، جس سے عام قاری شبہ میں مبتلا ہو جاتا ہے، چنانچہ اُن کی عبارت پیش خدمت ہے:

أحسنهم طاعة، أحبهم إلى مروان وعبد الملك بن مروان.

ترجمہ: اہل بیت حضرات میں سے سیدنا زین العابدین، مروان و عبد الملک بن مروان کے نہایت عمدہ تابعدار ہیں، اور اس کی طرف زیادہ محبت رکھنے والے ہیں۔ (۱۷۸)

اس عبارت میں مروانیت کے گرویدہ حضرات نے کیسا نتیجہ برآمد کیا ہے کہ زین العابدین رضی اللہ عنہ کو ہی مروان کی تابعداری اور محبت میں گرفتار ظاہر کر دیا اور اس بات کا الزام اُن کے تلمیذ رشید ابن شہاب زہری رضی اللہ عنہ کے سر لگا ڈالا ہے، حالانکہ ایک ادنیٰ طالب علم پر بھی اس عربی عبارت کی مراد واضح ہے کہ عبارت میں ایسا ہر گز بیان نہیں ہوا، بلکہ یہاں تو زین العابدین رضی اللہ عنہ کی فضیلت بیان کی جا رہی ہے، پس ہم اس عبارت کو مزید واضح کلمات کے ساتھ پیش کر رہے ہیں، تاکہ معاملہ منقح ہو سکے، چنانچہ شیخ عبد الرحمن بن عمرو نصری دمشقی لکھتے ہیں:

حدثني الحكم بن نافع قال: أخبرنا شعيب بن أبي حمزة، عن الزُّهري قال: كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ مِنْ أَفْضَلِ أَهْلِ بَيْتِهِ، وَأَفْقَهِهِمْ، وَأَحْسَنِهِمْ طَاعَةً، وَأَحَبَّهُمْ إِلَى مَرْوَانَ بْنِ الْحَكَمِ، وَابْنِهِ عَبْدَ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ. (۱۷۹)

ترجمہ: زہری کہتے ہیں: علی بن حسین رضی اللہ عنہما اہل بیت میں سے افضل، سب سے زیادہ فقیہ، نیکو کار اور عروان بن حکم اور اس کے بیٹے عبد الملک بن مروان کے یہاں محبوب ترین تھے۔

نیز اسی عبارت کا دوسرا ترجمہ یوں بھی ممکن ہے:

عروان بن حکم اور اس کے بیٹے عبد الملک بن مروان کے نزدیک علی بن حسین رضی اللہ عنہما اہل بیت میں سے افضل، سب سے زیادہ فقیہ، نیکو کار اور محبوب ترین تھے۔

اس عبارت کو پیش نظر رکھتے ہوئے مروان کو ”امیر المؤمنین، سیدنا“ اور خدا جاننے کیا کیا سابقے لاحقے لگانے والوں کا مذکورہ بالا ترجمہ دوبارہ پڑھیں، اور علمی و اخلاقی خیانتوں کے نظائر ملاحظہ کریں، کہ کس طرح فریب دیتے ہوئے ادھوری عبارت لکھ کر اپنا من پسند نتیجہ برآمد کیا گیا اور پھر بڑے فخر سے پیش بھی کر دیا ہے کہ دیکھیں! زہری بھی انھیں مروان کا تابعدار کہہ رہے ہیں، ونعوذ باللہ۔

پروفیسر طاہر ہاشمی صاحب کی مجموعی کتاب ایسی ہی دسیہ کاری و مغالطہ آفرینی سے مملو ہے اور انھیں بس ہر مقام پر ایک ہی دھن سوار تھی کہ کسی طرح عروان کی صحابیت اور توثیق کے اعلیٰ مراتب کو ثابت کر دیا جائے، تاکہ جرح و تعدیل کی ساری آبحاث اُس کے سامنے دم توڑ دیں، لیکن قریباً چھ سو صفحات کی کتاب میں پورا زور لگانے کے باوجود قوی دلائل و شواہد کے ذریعے ان میں سے ایک بات بھی ثابت نہیں کر پائے، واللہ الحمد۔

۱۷۸۔ امیر عروان بن حکم، شخصیت و کردار، از پروفیسر طاہر علی ہاشمی، اختتامیہ، ص ۵۵۵۔

۱۷۹۔ تاریخ أبي زُرعة الدمشقي، الخامس من التاريخ، الصفحة ۱۸۹، الرقم ۹۷۳، واللفظ له. تاريخ دمشق،

آل مروان کی محبت کی ایک جھلک بھی ملاحظہ کر لیں

اور جہاں تک مروان ابنڈسز کی بات ہے، تو لیجیے ذرا اس کے پسر کی آپ ﷺ سے محبت کا انوکھا انداز بھی ملاحظہ کر لیں، اور یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے، تاہم تاریخی امر کی وضاحت میں کافی ہے اور ویسے بھی کسی صحیح السند روایت سے اس معاملے کے ایضاح کی حاجت نہیں، کہ ہم سابق میں کافی دلائل و شواہد پیش کرتے ہوئے مروان کی قباحتیں اُجاگر کر چکے ہیں۔

حدثت عن أحمد بن محمد بن الحجاج بن رشدين قال: ثنا عبد الله بن محمد بن عمرو البلوي قال: ثنا يحيى بن زيد بن الحسن قال: حدثني سالم بن فروخ، مولى الجعفرين، عن ابن شهاب الزهري قال:

شهدتُ علي بن الحسين يوم حمله عبد الملك بن مروان من المدينة إلى الشام فأثقله حديدًا، ووكل به حفاظًا في عدةٍ وجمعٍ، فاستأذنتهم في التسليم عليه والتوديع له، فأذنوا لي، فدخلت عليه وهو في قُبّة، والأقياد في رجليه، والغلّ في يديه، فبكيْتُ وقلتُ: وددتُ أُنِي مكانك وأنتَ سالمٌ، فقال: يا زهري! أتظنّ أنّ هذا مما ترى عليّ وفي عُنقي يكرهني، أما لو شئتُ ما كان، فإنه وإن بلغ منك وبأمثالك ليذكرني عذاب الله، ثم أخرج يديه من الغلّ ورجليه من القيد، ثم قال: يا زهري! لأجزتُ معهم على ذا منزلتين من المدينة، قال: فما لبثا إلّا أربع ليالٍ حتّى قدم الموكلون يطلبونه بالمدينة، فما وجدوه، فكنْتُ فيمن سألهم عنه، فقال لي بعضهم: إنا لنراه متبوعاً؛ إنه لنازلٌ ونحن حوله لا ننام، نرصده إذ أصبحنا، فما وجدنا بين محمله إلّا حديدَه.

قال الزهري: فقدمتُ بعد ذلك على عبد الملك بن مروان، فسألني عن علي بن الحسين، فأخبرته، فقال لي: إنه قد جاءني في يوم فقدّه الأعوان، فدخل علي فقال: ما أنا وأنت؟ فقلت: أقم عندي، فقال: لا أحبُّ، ثم خرج، فوالله لقد امتلأ ثوبي منه خيفةً. قال الزهري: فقلتُ: يا أمير المؤمنين، ليس علي بن الحسين حيث تظنّ، إنه مشغولٌ بنفسه، فقال: حبّذا شغل مثله، فنعم ما شغل به. قال: وكان الزهري إذا ذكر علي بن الحسين يبكي ويقول: زينُ العابدین (۱۸۰).

ترجمہ: میں (زهري) نے اُس دن علی بن حسین رضی اللہ عنہما کو دیکھا، جب عبد الملك بن مروان انھیں مدینے سے شام کی طرف قیدی بنا کر لے جا رہا تھا، آپ بیڑیوں میں قید تھے اور ایک گروہ ان کی نگرانی پر مامور تھا، پس میں نے آپ کو سلام پیش کرنے اور رخصت لینے کی اجازت مانگی، تو آپ نے اجازت دے دی، پھر میں آپ رضی اللہ عنہ کے پاس خیمے میں حاضر ہوا، تو بیڑیوں سے آپ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پاؤں بندھے ہوئے تھے، تو میں یہ دیکھ کر رونے لگا اور عرض کی: کاش میں آپ کی جگہ قید ہوتا اور آپ رضی اللہ عنہ سلامت رہتے، تو آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اے زهري! کیا تم گمان کرتے ہو کہ یہ جو بیڑیاں میرے ہاتھ پاؤں میں ہے، مجھے تکلیف دے رہی ہیں، اگر میں چاہوں، تو یہ نہ رہیں، لیکن ایسا اس لیے ہے تاکہ مجھے عذابِ الہی کا خوف رہے، پھر آپ رضی اللہ عنہ نے ہاتھ پاؤں میں موجود بیڑیاں نکال دیں، اور کہا: اے زهري! میں ان لوگوں کے ہمراہ مدینے

سے صرف دو منزلوں تک ہی رہوں گا۔ زُہری کہتے ہیں: ابھی ہمیں چار راتیں ہی گزری تھیں، کہ سپاہی انھیں ڈھونڈتے ہوئے مدینے آئے اور آپ ﷺ انھیں نہیں ملے، تو میں نے اُن سے معاملے کے بارے میں پوچھا، تو انھوں نے بتایا: وہ ہمارے ساتھ ہی تھے، پس ہم ایک مقام پر ٹھہرے اور ان کے گرد ہی رہے، حتیٰ کہ ہم سوئے بھی نہیں، لیکن جب صبح ہوئی، تو ہم نے آپ کے بستر پر صرف بیڑیاں پائیں۔ زُہری کہتے ہیں: اس کے بعد میں عبد الملک بن مروان کے پاس گیا، تو اُس نے مجھ سے علی بن حسین کے بارے میں دریافت کیا، میں نے بتایا، تب وہ کہنے لگا: جس دن سپاہیوں نے انھیں گم کیا، تو وہ میرے پاس آئے اور کہنے لگے: اب یہاں ہم دونوں ہیں۔ تو میں نے کہا: آپ میرے پاس ہی ٹھہر جائیں، تو انھوں نے کہا: یہ مجھے پسند نہیں، پھر وہ چلے گئے، چنانچہ خدا کی قسم! اُن کے خوف سے میرے کپڑے گیلے ہو گئے تھے۔ زُہری نے کہا: امیر المؤمنین! آپ علی بن حسین کے بارے میں جیسا سوچ رہے ہیں، وہ ویسے نہیں ہیں، وہ تو اپنی ذات میں ہی مشغول رہتے ہیں، پس اُس نے کہا: مبارک ہو! کیا ہی خوب معاملہ ہے۔ زُہری جب کبھی علی بن حسین رضی اللہ عنہما کا تذکرہ کرتے، تو آبدیدہ ہو جاتے اور انھیں ”زین العابدین“ کہہ کر یاد کیا کرتے تھے۔

اگرچہ ہمارے نزدیک اس کرامت پر مبنی واقعے کے چند پہلو قابلِ غور ہیں، لیکن فی الحال اس پر کلام کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ ہم اس اقتباس سے ذریتِ مروان کی زین العابدین رضی اللہ عنہ سے محبت کی ایک تصویر پیش کرنا چاہتے ہیں کہ دیکھیں! بھلا انھیں آپ رضی اللہ عنہ سے کس قدر محبت تھی، کہ ان کے پورے خاندان کو کربلاء میں تیغِ ستم سے شہید کرنے کے بعد بھی چین نہیں آیا اور ابن مروان کی محبت نے اتنا جوش مارا کہ آپ رضی اللہ عنہ کو پھر مدینے سے شام کی طرف

قیدی بنا کر بلوایا، بیڑیاں پہنائیں، اور سپاہیوں کی نگرانی مقرر کی۔ واہ کیا محبت کے انداز ہیں، خدا کی پناہ! بہر کیف ان اُمور سے عیاں ہے کہ مروان اینڈ کمپنی کی اہل بیت سے حقیقی محبت نہ تھی، البتہ وقتی رنگ دکھانے کے لیے یہ لوگ بھیس بدل لیتے تھے اور جیسے ہی انھیں موقع ملتا تھا، تو اپنی اصلیت دکھا جاتے تھے اور جہاں تک زین العابدین رضی اللہ عنہ کی بات ہے، تو وہ واقعہ کربلا میں اپنا سب کچھ کھودینے کے بعد گوشہ عافیت و تنہائی میں رہنے کو پسند کیا کرتے تھے، اسی لیے انھوں نے خون ریزی اور فتنوں سے بچنے کے لیے حکومت کے خلاف کوئی قدم نہیں اٹھایا، بلکہ الگ تھلگ رہتے ہوئے تبلیغِ دین اور محبت و اخلاقیات کی تعلیمات کو عام فرمایا، تو حکومتِ وقت کو اُن کی جانب سے کوئی خطرہ نہ رہا اور یوں وہ انھیں محبوب رکھتی تھی، ورنہ اہل بیت کی محبت اور وہ بھی مروان اینڈ سنز میں؛ دو متضاد امر ہیں، جن کا اجتماع ممکن نہیں، واللہ اعلم۔

مروان کی رقم اور اس کے پوتے ہشام بن عبد الملک کا مطالبہ

أخبرنا علي بن محمد، عن جويرية بن أسماء، عن عبد الله بن علي بن حسين قال: لما قتل الحسين قال مروان لأبي: إن أباك كان سألني أربعة آلاف دينار، فلم تكن حاضرة عندي، وهي اليوم عندي مستيسرة، فإن أردتها فخذها، فأخذها أبي، فلم يكلمه أحد من بني مروان فيها، حتى قام هشام بن عبد الملك، فقال لأبي: ما فعل حقنا قبلكم؟ قال: موفّر مشكور. قال: هو لك. (۱۸۱)

ترجمہ: علی بن محمد نے جویریہ بن أسماء سے اور انھوں نے عبد اللہ بن علی بن حسین سے بیان کیا ہے کہ جب حسین رضی اللہ عنہ شہید کر دیے گئے، تو مروان نے

میرے والد سے کہا: آپ کے والد نے مجھ سے چار ہزار دینار طلب کیے تھے، لیکن اُس وقت میرے پاس موجود نہ تھے، البتہ اب رقم موجود ہے، اگر آپ لینا چاہیں، تو لے لیں، چنانچہ میرے والد نے یہ رقم لے لی، پس بنو مروان میں سے کسی نے بھی اس معاملے میں کوئی بات نہیں کی، یہاں تک کہ ہشام بن عبد الملک کا زمانہ آیا^(۱۸۲)، تو اُس نے میرے والد سے کہا: ہمارا آپ کے ساتھ معاملہ کیسا رہا؟ تو آپ نے فرمایا: بھرپور شکریہ والا۔ تو اُس نے کہا: یہ آپ ہی کے لیے ہے۔

اس واقعے سے بھی مروان اینڈ سنز کی کوئی فضیلت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ یہ ایک معاشرتی لین دین کا معاملہ ہے، جو انسان زندگی گزارنے کے لیے ہر ایک سے کیا کرتا ہے، لیکن اس کے باوجود قابل غور بات یہ ہے کہ مروان کی دی ہوئی رقم کا زمانہ لازماً ۶۱ھ میں شہادتِ حسین رضی اللہ عنہ کے بعد سے ۶۵ھ میں مروان کے مرنے سے قبل کا ہے، لیکن طر فہ یہ ہے کہ ہشام بن عبد الملک تک رقم کا یہ معاملہ گردش کرتا رہا اور پھر اُس نے خدا جانے کس زمانے میں آکر زین العابدین رضی اللہ عنہ سے مذکورہ بات کی اور پھر رقم ہبہ کی۔ خدا کی پناہ! اتنی معمولی سی رقم کے لیے وقت کے حکمرانوں کا یہ طرز عمل واضح کر رہا ہے کہ اُن لوگوں کے عزائم کیا تھے۔ اور جہاں تک زین العابدین رضی اللہ عنہ کے رقم قبول کرنے کی بات ہے، تو ہمارا گمان ہے کہ انھوں نے اپنے والد حسین رضی اللہ عنہ کے مطالبے کو فوقیت دیتے ہوئے بعد شہادت یہ رقم وصول کی ہوگی، تاکہ

۱۸۲۔ ہشام بن عبد الملک کا دورِ خلافت ۱۰۵ھ تا ۱۲۵ھ کے مابین ہے اور سیدنا زین العابدین رضی اللہ عنہ اس سے عرصے قبل ۹۳ھ میں وفات پا چکے تھے، پس یہاں اُس کے دورِ خلافت کی طرف اشارہ نہیں، بلکہ کسی جزوی اقتدار یعنی: نیابت وغیرہ کی طرف اشارہ ہے، واللہ اعلم۔

والد گرامی نے جو بات اپنی زندگی میں کی تھی، اُسے بعینہ برقرار رکھا جائے، ورنہ مروان سے اتنی معمولی نوعیت کی رقم لینے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی، کہ اس رقم سے کہیں بڑھ کر تو آپ خود ایک دن میں صدقہ کر دیا کرتے تھے، چنانچہ آپ رضی اللہ عنہ کا یہ رقم قبول کرنا اپنے والد کی پیروی میں تھا، البتہ واپس لوٹانے کے معاملے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ شہادتِ حسین رضی اللہ عنہ کے بعد ہی کسی زمانے میں یہ رقم دی گئی اور تب یزید تحت نشیں تھا اور اُس نے ویسے بھی مروان کو سیاسی ساز باز کے باعث چین سے نہیں بیٹھنے دیا اور پھر اس کے مرنے کے بعد مروان خود خلافت کی کاوشوں میں لگ کر عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے خلاف خروج کے لیے نکلا اور اسی اثنا میں ۶۵ھ میں دمشق میں مر گیا، تو قوی امکان ہے کہ رقم دینے کے بعد سے دوبارہ ملاقات ہی نہ ہوئی، تاکہ یہ رقم لوٹائی جاتی، لیکن مروان پر حیرت ہے کہ وہ اس معمولی سی رقم کی بات کو بھی مرتے مرتے اپنے گھرانے میں مشہور کر گیا، تب ہی تو اس کا پوتا ہشام بعد میں آکر کھڑا ہوا اور چوڑے ہو کر معمولی رقم ہبہ کر گیا، واللہ اعلم۔

البتہ شیخ ابن کثیر نے مدائنی کی سند سے اسی واقعے کو قدرے مختلف انداز میں ذکر کیا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

وروی المدائنی عن إبراهيم بن محمد، عن جعفر بن محمد، أن مروان كان أسلف علي بن الحسين حين رجع إلى المدينة بعد مقتل أبيه ستة آلاف دينار، فلما حضرته الوفاة أوصى إلى ابنه عبد الملك: أن لا يسترجع من علي بن الحسين شيئاً. فبعث إليه عبد الملك بذلك، فامتنع من قبولها، فألح عليه فقبلها. (۱۸۳)

ترجمہ: مدائنی (ابن ابی سیف مدائنی، متوفی ۲۲۲ھ) نے ابراہیم بن محمد اور انھوں نے جعفر بن محمد سے روایت کیا کہ جب اپنے والد (حسین رضی اللہ عنہ) کی شہادت کے بعد علی بن حسین رضی اللہ عنہما مدینہ لوٹے، تو مروان نے انھیں چھ ہزار دینار دیے، پس جب مروان کی وفات کا وقت آیا، تو اُس نے اپنے بیٹے عبد الملک کو وصیت کی: علی بن حسین سے کچھ بھی واپس نہیں لینا، چنانچہ جب انھوں نے عبد الملک کے پاس رقم بھیجی، تو اُس نے قبول کرنے سے انکار کر دیا، لیکن جب آپ نے اصرار کیا، تو اُس نے رقم قبول کر لی۔

الغرض اس روایت سے تو ایک نئی کڑی سامنے آگئی، چنانچہ ابن سعد کی عبارت میں تصریح تھی، کہ مروان نے کسی سے بات نہیں کی، لیکن یہاں اُس کا اپنے بیٹے عبد الملک کو وصیت کرنے کا ذکر ہے، لہذا دونوں روایات مضطرب المتن ہیں، لیکن خیر ہے اور ہم کچھ دیر کے لیے فراخ دلی سے تسلیم کر لیتے ہیں، کہ وصیت تو خیر و بھلائی والی تھی، تاہم اس روایت سے دل کا بوجھ ہلکا ہو گیا، کیونکہ ہم ابھی تک یہی گمان رکھتے تھے کہ مروان کی رقم زین العابدین رضی اللہ عنہ کے ذمے رہی، اور انھیں واپس لوٹانے کا موقع نہیں ملا، تاہم خدا کا شکر ہے کہ اس دوسری روایت نے واضح کر دیا ہے کہ انھوں نے رقم واپس کر دی تھی۔

البتہ ”ابن سعد“ اور ”ابن کثیر“ کی روایت میں ایک بات کا تضادم ہے کہ امام ابن سعد کے نزدیک ہشام نے رقم کے بارے میں بات کی، جبکہ یہاں عبد الملک کا ذکر ہے، لہذا اگر ابن کثیر کی روایت صحیح مانیں، جو غالباً ابن عساکر سے منقول ہے، تو جب مروان کا بیٹا عبد الملک رقم وصول کر چکا تھا، پھر ابن سعد کی روایت کے مطابق پوتے ہشام نے کیوں مطالبہ کیا؟ تو اس سے عیاں ہے کہ رقم کا معاملہ مروان کی دوسری نسل تک گردش کرتا رہا، یا اس معاملے میں بھی مروانیت کے اثرات رونما ہوئے اور یہ بات تراشی گئی، واللہ اعلم۔

اختتامیہ

مروان کی جرح کے دلائل و شواہد کا اجمالی جائزہ

سابق صفحات میں متفرق مباحث کے تحت مجموعی طور پر عروان بن حکم کے بارے میں حقائق و شواہد کو تفصیلی دلائل کے ساتھ پیش کر دیا گیا ہے، تاہم یہاں اُن میں سے بیشتر کا خلاصہ نقل کیا جاتا ہے، تاکہ اجمالی طور پر مباحث پیش نظر ہوں، لہذا اس مقصد کے تحت ذیل میں ضروری امور نقل کیے جاتے ہیں، اور ان کے ساتھ صرف ایک دو کتب کے نام درج ہیں، تفصیلات کے خواہاں سابق مباحث میں مراجع و مصادر اور نصوص ملاحظہ کر سکتے ہیں۔

۱۔ عروان کی صحابیت کبار محدثین و ائمہ کے یہاں قطعاً ثابت نہیں۔

(امام بخاری، ترمذی، ابن سعد، ابو زرعہ، ابن حبان، ذہبی، عسقلانی وغیرہ)

۲۔ رسول اللہ ﷺ نے اس پر لعنت کی، جس وقت یہ پیدا بھی نہیں ہوا تھا۔

(سنن کبریٰ للنسائی، مستدرک للحاکم)

۳۔ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کے نزدیک عروان اللہ تعالیٰ جب جلالہ کی لعنت کا حق دار تھا۔

(سنن کبریٰ للنسائی، مستدرک للحاکم)

۴۔ علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے اسے طلحہ رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے پر جہنم کی بشارت سنائی۔

(طبقات ابن سعد)

۵۔ عروان نے بذات خود طلحہ رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے کا اعتراف کیا تھا۔

(طبقات ابن سعد، المعرفة والتاریخ، معجم طبرانی، استیعاب وغیرہ)

۶۔ عروان نے جلیل القدر صحابہ مثلاً ابو سعید خدری، ابو ذر غفاری، سہل بن سعد ساعدی

، ابو ایوب انصاری، اسامہ بن زید اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم وغیرہ کی بے توقیری کی۔

(مسند طبری، صحیح ابن حبان، تاریخ ابن ابی خثیمہ۔ جبکہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے لیے دیکھیں: انساب الاشراف، ۳/ ۲۹۷)

۷۔ اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کے نزدیک عروان فحش گو (بد زبان) اور فحش کار بننے والا

(شخص) تھا۔ (صحیح ابن حبان، مسند ابی یعلیٰ)

۸۔ ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کے نزدیک عروان ”اسلامی حکومت کا نااہل شخص“ تھا۔

(معجم طبرانی، تاریخ ابن ابی خثیمہ، تاریخ دمشق)

۹۔ رسول اللہ ﷺ کی مقرر کردہ نشانی کو ہٹانے اور بغض کا فخریہ اظہار کرنے والا تھا۔

(تاریخ المدینہ، ابن شہ نمیری)

۱۰۔ چھ برس سے زائد عرصے تک خطبہ جمعہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اعلانیہ بُرا کہتا رہا۔

(صحیح مسلم، العلل لاحمد)

۱۱۔ واقعہ حرہ میں مسلم بن عقبہ کی معاونت و مخبری کرنے والا یہی عروان تھا۔

(طبقات ابن سعد، ۷/ ۴۳۔ عامہ کتب)

۱۲۔ صحابی رسول ضحاک بن قیس قرشی فہری (تہذیب الکمال، تاریخ الاسلام) اور نعمان بن بشیر

بن سعد انصاری رضی اللہ عنہما (الاصابہ فی تمییز الصحابہ) کو وغیرہ شہید کیا۔

۱۳۔ عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی خلافت قائم ہونے کے بعد ان کے خلاف خروج کیا۔

(محولہ کتب عسقلانی، نیز عامہ کتب حدیث و تاریخ)

۱۴۔ امام مسلم نے اس کی روایت اپنی ”صحیح“ میں قبول نہیں کی۔ (رجال مسلم، لابن منجویہ وغیرہ)

۱۵۔ امام ابن حبان نے اس سے روایت و تمسک کرنے سے اللہ تعالیٰ جب جلالہ کی پناہ مانگی۔

(صحیح ابن حبان)

۱۶۔ شیخ ابو بکر اسماعیلی، دارقطنی اور ابن قطن وغیرہ نے امام بخاری پر عروان سے روایت

لینے کے بارے میں تنقید کی ہے۔ (تہذیب عسقلانی، عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری، وغیرہ)

۱۷۔ شیخ ذہبی نے اسے قتل طلحہ رضی اللہ عنہ کے معاملے میں بصورت گناہ ابن ماجہ جیسا قرار

دیا ہے۔ (سیر اعلام النبلاء)

۱۸۔ نماز عید کے خطبے میں سنت نبوی سے بزور طاقت انحراف، سنت نبوی کا اعلانیہ استہزاء

اور سنت کی منسوختی کی تہمت لگانے والا بدعتی تھا۔ (صحیح مسلم، المدوٰنہ الکبریٰ وغیرہ)

۱۹۔ امام حسن رضی اللہ عنہ کی حجرہ نبوی میں تدفین پر مزاحمت کرنے والا یہی عروان تھا۔

(ابن سعد، ابن عبد البر، ابن عساکر، عسقلانی وغیرہ)

یہ اُن قوی دلائل و شواہد کا خلاصہ ہے، جس کے پیش نظر عروان سے تمسک و استناد کی حیثیت مخدوش ہو جاتی ہے، کیونکہ جس کے بارے میں نبی کریم ﷺ نے واضح لعنت بیان کی ہو، حضرت علی رضی اللہ عنہ اُسے جہنم کا مشردہ بنائیں، سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا بھی نبی کریم ﷺ کے حوالے سے اس پر نکیر فرمائیں، کئی جلیل القدر صحابہ کرام سے اس کی مذمت وارد ہو اور پھر بقیہ ہلاکت خیز امور بھی اس نے انجام دیے ہوں، تو ایسے میں دنیائے علم کی کس شخصیت کو مجال ہے کہ وہ توثیق و تعدیل لائے؟

اللہ تعالیٰ جبکہ اللہ محدثین کرام کے درجات بلند کرے کہ انھوں نے خدمتِ حدیث میں خونِ جگر صرف کیا، پس چاہیے تھا کہ وہ عروان جیسے مطعون سے روایات ہی قبول نہ کرتے، لیکن بوجہ لغزش ہوئی اور یہ بشری تقاضے سے بعید نہیں، اور ہم اس بارے میں ہرگز محدثین پر طعن و تشنیع نہیں کر رہے، بلکہ ہمارا واضح مقصود صرف علمی معاملے کا بیان تھا، لہذا میدانِ علم میں اسے بے ادبی شمار نہیں کیا جاتا، البتہ اس کے باوجود ہماری حیثیت اُن اکابرین کے گردِ راہ کی بھی نہیں، لیکن نوعِ بشر میں عصمت تو بہر حال انبیائے کرام علیہم السلام کے لیے ہی متحقق ہے، پس دیانت داری سے خدمتِ دین کرنے کے دوران ہونے والی ایسی کوتاہیوں پر ان شاء اللہ کوئی گرفت نہیں، کہ یہ اجتہادی مباحث ہیں، اور ان میں اتفاق و اختلاف کی وسعت و گنجائش ہے۔

هذا ما ظهر لي في الباب، والله أعلم بالصواب، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

اپنے خالق کریم و رحیم جبکہ اللہ کے فضل و کرم کا طالب، بندہ ناچیز

اعجاز بشیر (کراچی، پاکستان)

۲ صفر المظفر ۱۴۴۲ھ / ۲۰ ستمبر، بروز اتوار ۲۰۲۰ء

مآخذ و مراجع (Bibliography)

عربي كتب وتاليفات

القرآن المجيد والفرقان الحميد، كلام رب السموات والأرض تبارك وتعالى.

إنحاف الحيرة الماهرة بزوائد المسانيد العشرة، للإمام شهاب الدين أحمد البوصيري، المتوفى ٨٤٠هـ، دار الوطن الرياض، الطبعة الأولى.

إنحاف الماهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة، للإمام أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني الشافعي، المتوفى ٨٥٢هـ، وزارة الشؤون الإسلامية السعودية والجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤ء.

الآحاد والمثاني، للإمام عمرو ابن أبي عاصم الضحاك الشيباني، المتوفى ٢٨٧هـ، دار الرؤية الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ / ١٩٩١ء.

الأحاديث المختارة، أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يُخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما، للإمام ضياء الدين محمد المقدسي الحنبلي، المتوفى ٦٤٣هـ، دار خضر بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٢١هـ / ٢٠٠١ء.

الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، للشيخ علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، المتوفى ٧٣٩هـ، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨ء.

أخبار القضاة، للشيخ محمد بن خلف بن حيان المعروف بالوكيع، المتوفى ٣٠٦هـ، عالم الكتب بيروت.

الأخبار الموقفية، للإمام زبير بن بكار القرشي المكي، المتوفى ٢٥٦هـ، عالم الكتب بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦ء.

أخبار مكة، للإمام أبي عبد الله محمد الفاكهي المكي، المتوفى ٢٧٢هـ، دار خضر بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤ء.

إرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري، للشيخ شهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاني، المتوفى ٩٢٣هـ، طبعة قديمة بالمطبعة الكبرى ببولاق مصر، السنة ١٣٢٣هـ.

إرشاد القاضي والداني إلى تراجم شيوخ الطبراني، للشيخ أبي الطيب نايف المنصوري، دار الكيان الرياض، ومكتبة ابن تيمية الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦ء.

إرواء الغليل في تخریج أحاديث منار السبيل، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩ء.

الإستذكار، للإمام أبي عمرو يوسف ابن عبد البر الأندلسي، المتوفى ٤٦٣هـ، دار الوعي بالقاهرة ودار قتيبة دمشق. الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣ء.

الإستيعاب في أسماء الأصحاب، للإمام ابن عبد البر الأندلسي، المتوفى ٤٦٣هـ، دار الفكر بيروت، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٦ء. طبعة دار الجيل بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢ء.

أسد الغابة في معرفة الصحابة، للشيخ أبي الحسن عز الدين ابن الأثير الجزري، المتوفى ٦٣٠هـ، طبعة دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.

أسماء المحدثين، للشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي، المتوفى ٩١١هـ، دار الجيل بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢ء.

الإصابة في تمييز الصحابة، للإمام أحمد ابن حجر العسقلاني، المتوفى ٨٥٢هـ، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥ء. ومركز هجر للبحوث والدراسات، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨ء. والمكتبة العصرية لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ / ٢٠١٢ء. وطبعة قديمة

من بلدة كلكتا الهند.

إطراف المسند المعتملى بأطراف المسند الحنبلي، للإمام ابن حجر العسقلاني، المتوفى ٨٥٢هـ، دار ابن كثير ودار الكلم بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣ء.

إكمال إكمال المعلم، للشيخ محمد بن خليفة الوشتاني الأبى المالكي، المتوفى ٨٧٢هـ، ومكمل إكمال الإكمال، للشيخ محمد السنوسي الحسيني، المتوفى ٨٩٥هـ، طبعة قديمة دار الكتب العلمية.

الإكمال في رفع الإرتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، للإمام الأمير ابن ماكولا، المتوفى ٤٧٥هـ، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٣هـ.

إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للإمام علاء الدين مغلطاي الحنفي، المتوفى ٧٦٢هـ، الفاروق الحديثة للطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

السُننُ الكُبرى، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، المتوفى ٤٥٨هـ، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣/١٤٢٤هـ، وطبعة مركز هجر للبحوث مصر، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ/٢٠١١هـ.

السُننُ الكُبرى، للإمام أحمد بن شعيب النسائي، المتوفى ٣٠٣هـ، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/٢٠٠١هـ.

المُدَوْنَةُ الكُبرى، للإمام مالك بن أنس الأصبحي المدني، المتوفى ١٧٩هـ، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

الإنبابة إلى معرفة المختلف فيهم من الصحابة، للإمام علاء الدين مغلطاي، المتوفى ٧٦٢هـ، مكتبة الرشد الرياض.

أنساب الأشراف، للشيخ أحمد بن يحيى المعروف بالاذري، المتوفى ٢٧٩هـ، دار المعارف بمصر، بتحقيق الدكتور محمد حميد الله، طبع بدون تاريخ.

الأنساب، للإمام أبي سعد عبد الكريم السمعاني، المتوفى ٥٦٢هـ، مكتبة ابن تيمية القاهرة، الطبعة الثانية.

البداية والنهاية، للإمام عماد الدين إسماعيل ابن كثير الدمشقي، المتوفى ٧٧٤هـ، مركز البحوث والدراسات العربية بدار هجر مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٧هـ. وطبعة خاصة بوزارة الأوقاف دولة قطر، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥هـ.

البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، للشيخ أبي حفص عمر الأنصاري، المعروف ابن الملقن المصري، المتوفى ٨٠٤هـ، طبعة دار الهجرة.

بُغْيَةُ البَاحِث عن زوائد مسند الحارث، للإمام نور الدين علي الهيثمي، المتوفى ٨٠٧هـ، طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/١٩٩٢هـ.

بيان الوهم والإيهام الواقعي في كتاب الأحكام، للشيخ أبي الحسن علي ابن القَطَّان الفاسي، المتوفى ٦٢٨هـ، دار طيبة الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٧هـ.

بيان خطأ محمد بن إسماعيل البخاري في تاريخه، للإمام أبي محمد ابن أبي حاتم، المتوفى ٣٢٧هـ، جمع فيه تعقبات أبيه وأبي زُرْعَةَ الرازي، طبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند.

تاريخ أبي زُرْعَةَ الدَّمَشْقِي، للإمام عبد الرحمن بن عمرو ابن صَفْوَانَ النَّصْرِي الدمشقي، المتوفى ٢٨١هـ، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/١٩٩٦هـ.

تاريخ أسماء الثقات، للإمام أبي حفص عمر ابن شاهين، المتوفى ٣٨٥هـ، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ/١٩٨٦هـ. وطبعة الدار السلفية، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤هـ.

تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، للإمام شمس الدين محمد الذهبي، المتوفى ٧٤٨هـ، دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٠هـ.

التاريخ الأوسط، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، المتوفى ٢٥٦هـ، دار الصميعي الرياض، الطبعة الأولى ١٩٩٨هـ.

تاريخ الخلفاء، للإمام جلال الدين السيوطي الشافعي، المتوفى ٩١١هـ، طبعة وزارة الأوقاف دولة قطر، الطبعة الثانية، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣هـ.

تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، للشيخ حسين بن محمد الدياربكري، المتوفى ٩٦٦هـ، مؤسسة شعبان بيروت.

التاريخ الصغير، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، المتوفى ٢٥٦هـ، دار المعرفة بيروت.

التاريخ الكبير المعروف تاريخ ابن أبي خيثمة، للإمام أبي بكر أحمد بن أبي خيثمة، المتوفى ٢٧٩هـ، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤ع. والسفر الثاني، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦ع.

التاريخ الكبير، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، المتوفى ٢٥٦هـ، دار الكتب العلمية بيروت، طبعة قديمة بدون تاريخ.

تاريخ المدينة المنورة، للإمام أبي زيد عمر بن سببة النميري البصري، المتوفى ٢٦٢هـ، بتحقيق الشيخ فهم محمد شلتوت، طبعة مصر بدون تاريخ.

تاريخ بغداد، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد الخطيب البغدادي، المتوفى ٤٦٣هـ، دار الغرب الإسلامي بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠١ع.

تاريخ خليفة بن الحَيَّاط، للإمام أبي عمرو خليفة بن خياط العُصْفُري الليثي، المتوفى ٢٤٠هـ، دار طبية الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥ع.

تاريخ مدينة دمشق، للإمام أبي القاسم علي المعروف ابن عساکر الشافعي، المتوفى ٥٧١هـ، دار الفكر بيروت، الطبعة ١٤١٥هـ / ١٩٩٥ع.

التبصرة والتذكرة في علوم الحديث المعروف ألفية العراقي، للإمام أبي الفضل عبد الرحيم العراقي الشافعي، المتوفى ٨٠٦هـ، مكتبة دار المنهاج الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٨هـ.

تجريد أسماء الصحابة، للإمام شمس الدين محمد الذهبي، المتوفى ٧٤٨هـ، دار المعرفة.

تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، للإمام جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزني، المتوفى ٧٤٢هـ، ومعه النُكْتُ الظَّراف على الأطراف، للإمام العسقلاني، المتوفى ٨٥٢هـ، المكتب الإسلامي بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣ع.

تحفة التَّحْصِيل في ذكر رُؤَاة المَرَايِيل، للإمام ولي الدين أحمد أبي زُرْعَة العراقي، المتوفى ٨٢٦هـ، مكتبة الرشد الرياض، الطبعة الأولى ١٩٩٩ع.

التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، للشيخ شمس الدين عبد الرحمن السَّخَاوي، المتوفى ٩٠٢هـ، مطبعة دار النشر الثقافة بالقاهرة، الطبعة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩ع.

تحقيقُ مُنِيفِ الرُّتْبَةِ لِمَنْ ثَبَتَ لَهُ شَرِيفُ الصُّحْبَةِ، للإمام خليل بن كَيْكَلِيدِي المعروف صلاح الدين العَلَّاثِي، المتوفى ٧٦١هـ، مؤسسة الرسالة ودار البشير بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩١ع.

تَهْذِيبُ تَهْذِيبِ الْكَمَالِ فِي أَسْمَاءِ الرِّجَالِ، للإمام شمس الدين محمد الذهبي، المتوفى ٧٤٨هـ، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤ع.

تَسْمِيَةُ مَنْ أَخْرَجَهُمُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ وَمَا انْفَرَدَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، للإمام أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، المتوفى ٤٠٥هـ، مؤسسة الكتب الثقافية ودار الجنان بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

التَّعْدِيلُ وَالتَّجْرِيعُ لِمَنْ خَرَجَ عَنْهُ الْبُخَارِيُّ فِي الْجَامِعِ الصَّحِيحِ، للإمام أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي المالكي، المتوفى ٤٧٤هـ، طبعة المراكش، المغرب.

تَقْرِيبُ التَّهْذِيبِ، للإمام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المتوفى ٨٥٢هـ، دار العاصمة.

تَكْمِلَةُ فَتْحِ الْمُتْلِمِ بِشَرْحِ صَحِيحِ مُسْلِمَ، للشيخ محمد تقي العثاني، دار إحياء التراث العربي بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٦ع.

التلخيص الحَيْرُ في تخريج أحاديث الرَّافِعِي الكبير، للإمام ابن حجر العسقلاني، المتوفى ٨٥٢هـ، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ. وطبعة مؤسسة قرطبة، ١٤١٦هـ.

التَّمْهِيدُ لِمَا فِي الْمُوطَأِ مِنَ الْمَعَانِي وَالْأَسَانِيدِ، للإمام يوسف بن عبد الله ابن عبد البر الأندلسي، المتوفى ٤٦٣هـ، طبعة وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب. السنة ١٩٦٧ع.

تَهْذِيبُ التَّهْذِيبِ، للإمام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المتوفى ٨٥٢هـ، طبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد الهند. وطبعة مؤسسة الرسالة بيروت، السنة ١٤١٦هـ / ١٩٩٥ع. وطبعة وزارة الأوقاف السعودية من دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤ع.

تهذيبُ الكمال في أسماء الرجال، للإمام جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي، المتوفى ٧٤٢هـ، طبعة مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٣هـ.

التَّوْشِيحُ شرح الجامع الصحيح، للشيخ جلال الدين السيوطي، المتوفى ٩١١هـ، مكتبة الرشد الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٧هـ.

التَّوْضِيحُ لِشَرْحِ الجامع الصحيح، للشيخ أبي حفص عمر الأنصاري المعروف ابن المُلَقَّن، المتوفى ٨٠٤هـ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية دولة قطر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨هـ.

الثَّقَات، للإمام محمد بن جَبَّان بن أحمد أبي حاتم التَّمِيمِي البُسْتِي، المتوفى ٣٥٤هـ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣هـ.

ثَمَرَاتُ النَّظَرِ في علم الأثر، للشيخ محمد بن إسماعيل الصَّنْعَانِي المعروف الأَمِير، طبع مع نخبة الفكر من دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦هـ.

جامع المسانيد والسُّنَن الهادي لِأَقْوَم سنن، للإمام عماد الدين إسماعيل ابن كثير، المتوفى ٧٧٤هـ، دار خضر بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨هـ.

الجَرَحُ والتَّعْدِيل، للإمام أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، المتوفى ٣٢٧هـ، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد دكن الهند، الطبعة الأولى ١٩٥٣هـ.

الْجَمْعُ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ، للشيخ محمد بن فُتُوح الحُمَيْدِي، المتوفى ٤٨٨هـ، طبعة دار ابن حزم بيروت و دار الصميعي الرياض.

حاشية السَّنَدِي على صحيح مُسْلِم، للشيخ أبي الحسن محمد بن عبد الهادي السندي، المتوفى ١١٣٨هـ، مؤسسة بينونة الإمارات العربية، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١هـ.

حديث السَّرَّاج، للإمام أبي العباس محمد بن إسحاق الثقفي، المتوفى ٣١٣هـ، الفاروق الحديثة بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤هـ.

حُسْنُ المَحَاضِرَةِ في تاريخ مصر والقاهرة، للشيخ جلال الدين السيوطي، المتوفى ٩١١هـ، دار إحياء الكتب العربية، عسي البابي مصر، الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧هـ.

حِلْيَةُ الأولياء و طبقات الأصفياء، للإمام أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، المتوفى ٤٣٠هـ، دار الكتب العلمية بيروت.

خلاصة تَذْهِيبِ تَهْذِيبِ الكمال، للإمام صفى الدين أحمد بن عبد الله الخزرجي الأنصاري، المتوفى ٩٢٣هـ، المطبعة الكبرى بولاق، الطبعة الأولى.

دلائل التُّبُوَّة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البَيْهَقِي، المتوفى ٤٥٨هـ، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٨هـ.

دَوَّلُ الإسلام، للإمام شمس الدين محمد الذهبي، المتوفى ٧٤٨هـ، دار صادر بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٩هـ.

الدِّيَاج على صحيح مُسْلِم بن الحجاج، للشيخ جلال الدين السيوطي، المتوفى ٩١١هـ، دار ابن عفان السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦هـ.

ذكرُ أسماءِ التَّابِعِينَ وَمَنْ بعدهم مَّنْ صَحَّحت روايته عن الثَّقَات عند البخاري ومُسلم، للإمام أبي الحسن علي الدَّارَقُطْنِي، المتوفى ٣٨٥هـ، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥هـ.

ربيع الأبرار ونُصوص الأخبار، للشيخ أبي القاسم محمود بن عمر الزَّمَخْشَرِي، المتوفى ٥٣٨هـ، مؤسسة الأعلمي بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٢هـ.

رِجَالُ صحيح البخاري المسمَّى: الهداية والارشاد في معرفة أهل الثقة والسُّداد الذين أخرج لهم البخاري في جامعهم، للإمام أبي نصر أحمد البخاري الكَلَابَاذِي، المتوفى ٣٩٨هـ، دار المعرفة بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧هـ.

رِجَالُ صحيح مُسْلِم، للإمام أحمد بن علي بن مُنْجُوِيَه الأصبهاني، المتوفى ٤٢٨هـ، دار المعرفة بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧هـ.

- رجالُ عُرْوَة بن الزُّبَيْر وَجَمَاعَةٌ مِنَ التَّابِعِينَ وَغَيْرُهُمْ، للإمام أبي الحسين مسلم القُشَيْرِي، المتوفى ٢٦١هـ، طبع في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، بتحقيق الأستاذة سكيمة الشهاوي، السنة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩ء، المجلد ٥٤، الجزء الأول.
- السَّراجُ الوَهَّاجُ من كُشُفِ مطالبٍ صحيح مُسلم بن الحَجَّاج، للشيخ صديق بن حسن خان القنوجي البخاري، طبعة الشؤون الدينية بدولة قطر.
- سِلْسِلَةُ الأحاديثِ الصَّحِيحَةِ وَشَيْءٌ مِنْ فَقهِهَا وَفَوَائِدِهَا، للشيخ ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف الرياض.
- سِلْسِلَةُ الأحاديثِ الضَّعِيفَةِ وأثرها السيئ في الأمة، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، المتوفى ١٩٩٩ء، مكتبة المعارف الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢ء إلى السنة ١٤٢٥هـ.
- السُّنَنُ، للإمام أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدَّارِمِي، المتوفى ٢٥٥هـ، دار المغني، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠ء.
- السُّنَنُ الكُبْرَى، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، المتوفى ٤٥٨هـ، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثالثة ٢٠٠٣ء.
- السُّنَنُ، للإمام علي بن عمر الدَّارِقُطَنِي، المتوفى ٣٨٥هـ، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤ء.
- السُّنَنُ، للإمام أبي داود سليمان بن الأشعث السَّجِسْتَانِي، المتوفى ٢٧٥هـ، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الرياض، الطبعة الثانية.
- السُّنَنُ، للإمام أبي عبد الله محمد بن يزيد المعروف ابن ماجه، المتوفى ٢٧٣هـ، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الرياض، الطبعة الأولى.
- السُّنَنُ، للإمام سعيد بن منصور، المتوفى ٢٢٧هـ، دار الصميعي الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣ء.

- السُّنَنُ، للإمام محمد بن عيسى التَّرمِذِي، المتوفى ٢٧٩هـ، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الرياض، الطبعة الأولى.
- سُؤالات حمزة بن يوسف السَّهْمِي لِلدَّارِقُطَنِي وغيره من المشايخ، مكتبة المعارف الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤ء.
- سِيرُ أَعْلَامِ النُّبَلَاءِ، للإمام شمس الدين محمد الذهبي، المتوفى ٧٤٨هـ، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٢ء.
- شرح الزَّرقاني على الموطأ، للعلامة أبي عبدالله محمد بن عبد الباقي الزَّرقاني المالكي، المتوفى ١١٢٢هـ، طبعة قديمة من المطبعة الخيرية.
- شرحُ سُنَنِ ابنِ ماجه، للإمام أبي عبدالله علاء الدين مُغلَطَاي الحنفي، المتوفى ٧٦٢هـ، مكتبة نزار مصطفى الباز، بالملكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩ء.
- شرحُ سُنَنِ أبي داود، للإمام بدر الدين محمود العيني الحنفي، المتوفى ٨٥٥هـ، مكتبة الرشد الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩ء.
- شرح صحيح مُسلم المسمَّى: إكمالُ المُعلِّم بفوائد مُسلم، للإمام أبي الفضل عِيَّاض اليَحْصِي، المتوفى ٥٤٤هـ، دار الوفاء، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- شرح مُشكل الآثار، للإمام أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطَّحَاوي، المتوفى ٣٢١هـ، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤ء.
- شرح معاني الآثار، للإمام أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطَّحَاوي، المتوفى ٣٢١هـ، عالم الكتب بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤ء.
- شُعَبُ الإيمان، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي الشافعي، المتوفى ٤٥٨هـ، مكتبة الرشد الرياض، الطبعة الأولى ٢٠٠٣ء.
- الصَّحِيحُ، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القُشَيْرِي، المتوفى ٢٦١هـ، طبعة دار طيبة الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦ء. وطبعة بيت الأفكار الدولية الرياض، ١٤١٩هـ / ١٩٩٧ء.

- الصَّحِيح، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، المتوفى ٢٥٦هـ، دار ابن كثير بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢ء. وطبعة بيت الأفكار الدولية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨ء.
- طبقات الحُفَّاء، للإمام جلال الدين السيوطي الشافعي، المتوفى ٩١١هـ، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣ء.
- طبقات الشافعية الكبرى، للإمام أبي نصر تاج الدين عبد الوهاب السبكي، المتوفى ٧٧١هـ، دار إحياء التراث العربية مصر، مطبعة عيسى البابي الحلبي.
- الطبقات الكبير، الجزء المتمم؛ الطبقة الخامسة في من قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم أحداث الأسنان، للإمام محمد بن سعد بن منيع الزُّهري، المتوفى ٢٣٠هـ، مكتبة الصديق الطائف، بتحقيق الشيخ محمد بن صامل السلمي، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.
- الطبقات الكبير، للإمام محمد بن سعد بن منيع الزُّهري، المتوفى ٢٣٠هـ، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١ء.
- الطبقات، للإمام أبي الحسين مُسلم بن الحجاج القُشَيْرِي، المتوفى ٢٦١هـ، دار الهجرة الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩١ء.
- العِلَلُ ومعرفة الرِّجال، للإمام أحمد بن محمد بن حنبل، المتوفى ٢٤١هـ، دار الخاني الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١ء.
- العِلَل، للإمام علي بن عبد الله السعدي، المعروف ابن المَدِينِي، المتوفى ٢٣٤هـ، المكتب الإسلامي بيروت، السنة ١٩٨٠ء.
- علوم الحديث لابن الصَّلاح، ومعه النُّكت للعراقي والعسقلاني، دار ابن عفان القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨ء.
- عُمْدَةُ القاري شرح صحيح البخاري، للإمام أبي محمد محمود المعروف بدر الدين العيني الحنفي، المتوفى ٨٥٥هـ، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١ء.

- العَوَاصِم مِنَ الْقَوَاصِم، للقاضي أبي بكر بن العربي المالكي، المتوفى ٥٤٣هـ، مكتبة السنة بالقاهرة، الطبعة السادسة ١٤١٢هـ.
- عُرُرُ الفوائد المجموعة في بيان ما وقع في صحيح مُسلم من الأحاديث المَقْطُوعَة، للشيخ أبي الحسين يحيى القرشي المعروف رشيد الدين العطار النابلسي، المتوفى ٦٦٢هـ، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦ء.
- الفَائِقُ فِي غَرِيبِ الحديث، للشيخ جار الله محمود الزخشي، المتوفى ٥٣٨هـ، دار الفكر بيروت، الطبعة ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣ء.
- فَتْحُ الْبَارِي بِشَرْحِ صحيح البخاري، للإمام ابن حجر العسقلاني الشافعي، المتوفى ٨٥٢هـ، دار المعرفة بيروت.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، للشيخ زين الدين أبي الفرج ابن رجب الحنبلي، المتوفى ٧٩٥هـ، مكتبة الغرباء الأثرية بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٩٩٦ء.
- فَتْحُ الْمُغِيثِ بِشَرْحِ ألفية الحديث، للشيخ عبد الرحمن السخاوي، المتوفى ٩٠٢هـ، مكتبة دار المنهاج الرياض، الطبعة الأولى، السنة ١٤٢٦هـ.
- فَتْحُ الْمُنْعَمِ شرح صحيح مُسلم، للشيخ موسى شاهين لاشين، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢ء.
- فضائل الصَّحابة، للإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل، المتوفى ٢٤١هـ، مركز البحث العلمي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٩٨٣ء.
- قُبُولُ الْأَخْبَارِ وَمَعْرِفَةُ الرِّجَال، للشيخ أبي القاسم عبد الله الكعبي البلخي، المتوفى ٣١٩هـ، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠ء.
- الكاشف في معرفة مَنْ له رواية في الكُتُبِ السَّتَةِ، للإمام شمس الدين محمد الذهبي، المتوفى ٧٤٨هـ، مؤسسة علوم القرآن، ودار القبلة جدة.

الكامل في التاريخ، للإمام عز الدين أبي الحسن علي المعروف ابن الأثير الجزي، المتوفى ٦٣٠هـ، بيت الأفكار الدولية.

الكامل في ضعفاء الرجال، للإمام أبي أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، المتوفى ٣٦٥هـ، دار الفكر بيروت، وطبعة دار الكتب العلمية بيروت.

كتاب الأُم، للإمام محمد بن إدريس الشافعي، المتوفى ٢٠٤هـ، طبعة دار المعرفة بيروت.

كتاب السنّة، للإمام عمرو ابن أبي عاصم الصّحّاك الشّيباني، المتوفى ٢٨٧هـ، ومعه: ظلال الجنة في تخريج السنّة، للشيخ ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠ء.

كتاب الفتن، للإمام أبي عبد الله نعيم بن حماد الخزازي المروزي، المتوفى ٢٢٨هـ، مكتبة التوحيد القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١ء.

كتاب حذف من نسب قرئش، للشيخ أبي فيد مؤرّج بن عمرو السّدوسي، المتوفى ١٩٥هـ، طبعة دار العروبة بالقاهرة.

كشف الأستار عن زوائد البزار، للإمام نور الدين علي الهيثمي، المتوفى ٨٠٧هـ، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤ء.

كشف المشكل في حديث الصّحّاحين، للإمام عبد الرحمن ابن الجوزي، المتوفى ٥٩٧هـ، دار الوطن الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧ء.

الكفاية في علم الرواية، للإمام أبي بكر أحمد المعروف بالخطيب البغدادي، المتوفى ٤٦٣هـ، دار الهدى ميت غمر، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣ء.

الكُنَى و الأسماء، للإمام محمد بن أحمد الدّولابي، المتوفى ٣١٠هـ، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٩٩٩ء.

الكُنَى والأسماء، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، المتوفى ٢٦١هـ، طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤ء.

الكواكب الدراري شرح صحيح البخاري، للإمام شمس الدين محمد بن يوسف الكرمانی، المتوفى ٧٨٦هـ، دار إحياء التراث العربي بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١ء.

الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات، للشيخ أبي البركات محمد المعروف ابن الكيال، المتوفى ٩٣٩هـ، المكتبة الإمدادية بالملكة المكرمة، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩ء.

الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري، للشيخ أحمد بن إسماعيل الكوراني الشافعي، المتوفى ٨٩٣هـ، دار إحياء التراث العربي بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨ء.

الكوكب الوهاج والروض البهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للشيخ محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي المهري الشافعي، طبعة دار المنهاج الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩ء.

لسان الميزان، للإمام ابن حجر العسقلاني، المتوفى ٨٥٢هـ، مكتب المطبوعات الإسلامية ودار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢ء.

مآثر الإنافة في معالم الخلافة، للشيخ أحمد بن علي القلقشندي القاهري، المتوفى ٨٢١هـ، عالم الكتب بيروت.

المجالسة وجواهر العلم، للإمام أبي بكر أحمد الدينوري المالكي، المتوفى ٣٣٣هـ، دار ابن حزم بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨ء.

المجروحون من المحدثين، للإمام أبي حاتم محمد ابن حبان البستي، المتوفى ٣٥٤هـ، دار الصمعي بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠ء.

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للإمام أبي الحسن علي نور الدين الهيثمي، المتوفى ٨٠٧هـ، دار المنهاج جدة، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥ء. وطبعة مكتبة القدسي؛ عكس من طبع دار

الكتاب العربي بيروت.

المدخل إلى السنن الكبرى، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، المتوفى ٤٥٨هـ، أضواء السلف، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ.

مِرْقَاة الْمَفَاتِيح شرح مشكاة المصابيح، للشيخ علي بن سلطان المعروف مُلَّا علي القاري الحنفي، المتوفى ١٠١٤ هـ، دار الكتب العلمية بيروت، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠١ ع .

المُسْتَدْرَك عَلَى الصَّحِيحَيْن، للإمام أبي عبد الله محمد الحاكم النيسابوري، المتوفى ٤٠٥ هـ، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية ٢٠٠٢ ع . ودار التأصيل، الطبعة الأولى، ١٤٣٥ هـ / ٢٠١٤ ع . ودار الحرمين القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ ع . ودار المعرفة بيروت .

مُسْنَدُ أَبِي دَاوُد الطَّيَالِسِيِّ، للإمام سليمان بن داود بن الجارود، المتوفى ٢٠٤ هـ، طبعة مركز البحوث والدراسات العربية والاسلامية بدار هجر، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٩ ع .

مسند أبي يَعْنَى المَوْصِلِي، للإمام أحمد بن علي بن المثنى التَّيْمِي، المتوفى ٣٠٧ هـ، دار المأمون للتراث دمشق، الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ / ١٩٨٩ ع . وطبعة دار التأصيل، الطبعة الأولى، ١٤٣٨ هـ / ٢٠١٧ ع .

مسند البَزَّار أو البَحْرُ الزَّخَّار، للإمام أبي بكر أحمد بن عمرو البَزَّار، المتوفى ٢٩٢ هـ، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ ع .

مسند الحُمَيْدِي، للإمام أبي بكر عبد الله بن الزبير القُرْشِي، المتوفى ٢١٩ هـ، طبعة دار السقاء دمشق، الطبعة الأولى، السنة ١٩٩٦ ع . وطبعة عالم الكتب بيروت .

مسند الشَّهَاب، للإمام أبي عبد الله محمد بن سلامة القضاعي، المتوفى ٤٥٤ هـ، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٥ ع .

المُسْنَد، للإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل، المتوفى ٢٤١ هـ، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٩٩٥ ع .

مَشَاهِيرُ عُلَمَاءِ الْأَمْصَارِ وَأَعْلَامُ فُقَهَاءِ الْأَقْطَارِ، للإمام أبي حاتم محمد ابن حَبَّان التَّيْمِي البُستِي، المتوفى ٣٥٤ هـ، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ ع .

المُصَنَّف، للإمام أبي بكر عبد الرزاق بن هَمَّام الصَّنْعَانِي اليميني، المتوفى ٢١١ هـ، المكتب الإسلامي بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠ ع .

المُصَنَّف، للإمام أبي بكر عبد الله بن محمد المعروف ابن أبي شَيْبَةَ، المتوفى ٢٣٥ هـ، مكتبة الرشد الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ ع . وطبعة دار كنوز إشبيلية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٦ هـ / ٢٠١٥ ع .

المَطَالِبُ الْعَالِيَةُ بِرَوَائِدِ الْمَسَانِيدِ الثَّانِيَةِ، للإمام ابن حجر العسقلاني الشافعي، المتوفى ٨٥٢ هـ، دار العاصمة الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ ع .

المَعَارِف، للإمام أبي محمد عبد الله بن مسلم المعروف ابن قُتَيْبَةَ الدِّينَوْرِي، المتوفى ٢٧٦ هـ، دار المعارف، الطبعة الرابعة .

الْمُعْجَمُ الْكَبِيرُ، للإمام أبي القاسم سليمان بن أحمد الطَّبْرَانِي، المتوفى ٣٦٠ هـ، مكتبة ابن تيمية القاهرة .

الْمُعْجَمُ الْأَوْسَطُ، للإمام أبي القاسم سليمان بن أحمد الطَّبْرَانِي، المتوفى ٣٦٠ هـ، دار الحرمين القاهرة، الطبعة ١٤١٥ هـ .

مُعْجَمُ الصَّحَابَةِ، للإمام أبي الحسين عبد الباقي بن قَانِع، المتوفى ٣٥١ هـ، مكتبة الغرباء الأثرية .

مُعْجَمُ الصَّحَابَةِ، للإمام أبي القاسم عبد الله الْبَغَوِي، المتوفى ٣١٧ هـ، مكتبة دار البيان دولة الكويت، بتحقيق الشيخ محمد الأمين الجكني .

الْمُعْجَمُ الصَّغِيرُ، للإمام أبي القاسم سليمان بن أحمد الطَّبْرَانِي، المتوفى ٣٦٠ هـ، المكتب الإسلامي بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ .

مَعْرِفَةُ الثَّقَاتِ، للإمام أبي الحسن أحمد الْعِجْلِي الكوفي، المتوفى ٢٦١ هـ، مطبعة المدني بالقاهرة . وطبعة دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٣ ع .

معرفة الصَّحَابَةِ، للإمام أبي نُعَيْم أحمد بن عبد الله الْأَصْبَهَانِي، المتوفى ٤٣٠ هـ، دار الوطن الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ ع .

معرفة الْقُرَّاءِ الْكِبَارِ عَلَى الطَّبَقَاتِ وَالْأَعْصَارِ، للإمام شمس الدين محمد الذهبي، المتوفى ٧٤٨ هـ، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٨ هـ .

المعرفة والتاريخ، للإمام يعقوب بن سفيان القسوي/ البسوي، المتوفى ٢٧٧هـ، مكتبة الدار بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار، للشيخ بدر الدين العيني الحنفي، المتوفى ٨٥٥هـ، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦هـ.

المُعْنَى فِي الضُّعْفَاء، للإمام شمس الدين محمد الذهبي، المتوفى ٧٤٨هـ، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧هـ.

المُقَدِّمَاتُ الْمُهِمَّاتُ، للشيخ أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، الْجَدُّ الْقُرْطُبِيُّ، المتوفى ٥٢٠هـ، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨هـ.

الْمُتَنَزِّعَاتُ فِي تَارِيخِ الْمُتَلُوكِ وَالْأُمَمِ، للإمام أبي الفرج جمال الدين ابن الجوزي، المتوفى ٥٩٧هـ، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

الْمُسْتَقْبَلُ مِنَ السُّنَنِ الْمُسْنَدَةِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، للإمام أبي محمد عبدالله بن الجارود، المتوفى ٣٠٧هـ، دار التأصيل، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ/ ٢١٠٤هـ. وطبعة دار الجنان ومؤسسة الكتب الثقافية بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨هـ.

مِنْحَةُ الْبَارِي بِشَرْحِ صَحِيحِ الْبَخَارِيِّ، الْمُسَمَّى: تَحْفَةُ الْبَارِيِّ، للإمام شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، المتوفى ٩٢٦هـ، مكتبة الرشد الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥هـ.

مِنْهَاجُ السُّنَنِ النَّبَوِيَّةِ فِي نَقْدِ كَلَامِ الشَّيْعَةِ وَالْقَدَرِيَّةِ، للشيخ تقي الدين أبي العباس أحمد المعروف ابن تيمية الحنبلي، المتوفى ٧٢٨هـ، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، الطبعة الأولى ١٩٨٦هـ.

الْمِنْهَاجُ فِي شَرْحِ صَحِيحِ مُسْلِمَ، للإمام محي الدين يحيى بن شرف النووي، المتوفى ٦٧٦هـ، طبعة بيت الأفكار الدولية. وطبعة مؤسسة قرطبة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤هـ.

مَوَارِدُ الظُّمَأْنِ إِلَى زَوَائِدِ صَحِيحِ ابْنِ حَبَّانَ، للإمام نور الدين علي الهيثمي الشافعي، المتوفى ٨٠٧هـ، دار الثقافة العربية دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠هـ.

مَوْرِدُ اللَّطَافَةِ فِي مَنْ وَلِيَ السُّلْطَنَةَ وَالْخِلَافَةَ، للشيخ يوسف بن تَغْرِي بُرْدِي الأتابكي، المتوفى ٨٧٤هـ، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة.

المَوْطَأُ، للإمام أبي عبدالله مالك بن أنس، المتوفى ١٧٩هـ، دار إحياء التراث العربي، السنة ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥هـ.

مِيزَانُ الْإِعْتِدَالِ فِي نَقْدِ الرَّجَالِ، للإمام شمس الدين محمد الذهبي، المتوفى ٧٤٨هـ، دار المعرفة.

نُحْبُ الْأَفْكَارِ فِي تَنْقِيحِ مَبَانِي الْأَخْيَارِ فِي شَرْحِ مَعَانِي الْأَثَارِ، للشيخ بدر الدين العيني الحنفي، المتوفى ٨٥٥هـ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨هـ.

نُزْهَةُ السَّامِعِينَ فِي رِوَايَةِ الصَّحَابَةِ عَنِ التَّابِعِينَ، للإمام ابن حجر العسقلاني، المتوفى ٨٥٢هـ، دار الهجرة الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥هـ.

النُّكْتُ عَلَى مُقَدِّمَةِ ابْنِ الصَّلَاحِ، للشيخ بدر الدين أبي عبدالله محمد الزركشي الشافعي، المتوفى ٧٩٤هـ، مكتبة أضواء السلف الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨هـ.

النَّهَاجُ فِي غَرِيبِ الْحَدِيثِ، للإمام مجد الدين أبي السَّعَادَاتِ محمد الجزري، المتوفى ٦٠٦هـ، دار إحياء التراث العربي بيروت.

هَدْيُ السَّارِيِّ مُقَدِّمَةُ فَتَحِ الْبَارِيِّ، للإمام ابن حجر العسقلاني، المتوفى ٨٥٢هـ، طبعة السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١هـ. وطبعة المكتبة السلفية، بتحقيق الشيخ محب الدين الخطيب، بدون تاريخ.

الْوَلَاةُ وَكِتَابُ الْقَضَاةِ، للإمام أبي عمر محمد بن يوسف الكِنْدِيِّ المصري، المتوفى ٣٥٥هـ، مطبعة الآباء اليسوعيين بيروت، السنة ١٩٠٨هـ.

برائے یادداشت

[illegible]

